TALCOTT PARSONS

LA ESTRUCTURA DE LA ACCION SOCIAL

I

EDICIONES GUADARRAMA

TALCOTT PARSONS

Profesor de la Universidad de Harvard

LA ESTRUCTURA DE LA ACCION SOCIAL

ESTUDIO DE TEORIA SOCIAL,
CON REFERENCIA A UN GRUPO
DE RECIENTES ESCRITORES EUROPEOS

II

EDICIONES GUADARRAMA

Lope de Rueda, 13

MADRID

Madrid, Ediciones Guadarrama - 1968

Depósito legal, M. 18.337-1968

Impreso en España por

Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. Maestro Alonso, 23 - MADRID

CONTENIDO DE ESTE TOMO

TERCERA PARTE

APARECE EN LA TRADICION IDEALISTA UNA TEORIA VOLUNTARISTA DE LA ACCION

Capítulo XIII. LA TRADICION IDEALISTA 589

Contexto metodológico 589
El problema del capitalismo 606
Marx 607
Sombart 614

Capítulo XIV. MARX WEBER, I: RELIGION Y CAPITALISMO MODERNO 621

A. Protestantismo y capitalismo 621
Las principales características del capitalismo 625
El espíritu del capitalismo 636
El calvinismo y el espíritu del capitalismo 640
Nota sobre el papel de las ideas 660

Capítulo XV. MAX WEBER, II: RELIGION Y CAPITALISMO MODERNO (*continuación*) 667

B. Los estudios comparativos 667
China 670
India 683
La tipología sistemática de la religión 695
Protestantismo y capitalismo: resumen esquemático 708

Capítulo XVI. MAX WEBER, III: METODOLOGIA 713

Objetivismo 715
Intuicionismo 721

Ciencia natural y ciencia social 727
El tipo ideal y la teoría analítica generalizada 739
La lógica de la prueba empírica 749
Adecuación de explicación 765
Acción y complejos de significado 777

Capítulo XVII. MAX WEBER, IV: TEORIA SISTEMATICA 783

Los tipos de acción social 784
Modos de orientación de la acción 794
Orden legítimo, carisma y religión 804
Ritual 820
Cuestión de gustos 825
Nota sobre *Gemeinschaft* y *Gessellschaft* 836

CUARTA PARTE

CONCLUSION

Capítulo XVIII: CONCLUSIONES EMPIRICAMENTE CONTRASTADAS. 849

Breve esbozo de la estructura de la acción 851
Racionalismo y utilitarismo 851
Marshall 855
Pareto 857
Durkheim 861
Weber 869
Conclusiones comprobadas 874

Capítulo XIX. IMPLICACIONES METODOLOGICAS PROVISIONALES. 883

Empirismo y teoría analítica 884
El marco de referencia de la acción 887
Sistemas de acción y sus unidades 894
El papel de los elementos analíticos 907
El *status* general de la teoría de la acción 913
La clasificación de las ciencias de la acción 917
El puesto de la sociología 930

Bibliografía 939

Indice analítico 961

TERCERA PARTE

APARECE EN LA TRADICION IDEALISTA UNA TEORIA VOLUNTARISTA DE LA ACCION

CAPITULO XIII

LA TRADICION IDEALISTA

CONTEXTO METODOLOGICO

Como cualquier otra gran tradición de pensamiento, la idealista es muy compleja, estando constituida por muchos hilos entrelazados. Como en el caso anterior de la tradición positivista, el presente esquema no pretende, ni puede pretender, dar una explicación histórica exhaustiva, ni incluso una aproximación. Debe, más bien, contentarse con seleccionar, por el método de los tipos ideales, unos cuantos hilos principales que tienen especial importancia para los problemas de este estudio [1].

A los efectos de este trabajo, es innecesario remontarse en el estudio de la tradición idealista hasta un período anterior al de Kant. Pocos pensadores han desplegado nunca tantas facetas para diversos intérpretes. Sólo nos proponemos aquí llamar la atención sobre unos cuantos puntos destacados. En Inglaterra y en los Estados Unidos, es usual considerar como la principal contribución de Kant su solución al dilema presentado por el escepticismo epistemológico de Hume. Este es un elemento importante, y hay que decir unas cuantas palabras acerca de él, a modo de introducción a los demás, que tienen un interés más inmediato.

[1] A efectos de este estudio, las dos explicaciones generales más útiles son las de H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, y E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Cabe también mencionar la reciente obra de Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, aunque ha aparecido demasiado tarde para influenciar las formulaciones del presente capítulo.

El saber empírico de cuya validez se ha ocupado fundamentalmente el tratamiento epistemológico de la filosofía moderna, al menos hasta tiempos relativamente recientes, ha sido el del mundo físico, incluido en el sistema clásico de teoría física. Fue su validez la que atacó el escepticismo de Hume y en la que Kant restableció la confianza. Kant comparte, muy claramente, esta preocupación por el mundo físico. Quizá la indicación más clara de esto sea su inclusión del espacio, por el que claramente entendía el espacio físico de la mecánica clásica, como indispensable esquema de intuición, como prerrequisito lógico de un conocimiento empírico de cualquier tipo. Los fenómenos, para Kant, son cosas o acontecimientos *en el espacio* [2].

Sin embargo, la respuesta de Kant a Hume implicaba el rechazamiento del ingenuo realismo empirista que había caracterizado a los científicos físicos anteriores, la «fe sencilla» de la que habla el profesor Whitehead [3], destruida por el criticismo epistemológico que culminó en Hume. Kant, desde luego, no volvió a esto, sino que restableció la validez de la ciencia física, reduciendo los cuerpos físicos y los acontecimientos al status de «fenómenos», privándolos de su realidad metafísica más sustancial al hacerlos relativos a otro orden de ser: el «ideal».

Pero, en este proceso de «relativización», el sistema físico clásico

[2] Realmente, dos cuestiones están implicadas en esta postura kantiana. Una es la de si hay en la experiencia humana del mundo empírico entidades *concretas* que no existen en el espacio o que no tienen un aspecto espacial. La postura negativa de Kant sobre esta cuestión es probablemente aceptable. Ciertamente, no produce dificultades en el presente contexto. Es, más bien, la segunda cuestión la que es aquí importante: la de si los sistemas teóricos aplicables analíticamente al mundo empírico, a los fenómenos en el sentido de Kant, deben ser siempre expresados en términos de un esquema espacial de referencia. Puesto que en tiempos de Kant no se conocía la concepción de la abstracción analítica aquí expuesta, su opinión de que todos los fenómenos se observan «en el espacio» tiende fuertemente a combinarse con la opinión de que las teorías que los analizan deben también implicar categorías espaciales. Es esta última tendencia la que crea la dicotomía que ahora se examina.

[3] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, págs. 27-28.

permaneció intacto, y siguió siendo, para el mundo de los fenómenos, un sistema empíricamente cerrado. El hombre, sin duda, participaba en este mundo de fenómenos, no sólo como sujeto cognoscitivo sino también como objeto, como cuerpo físico. Pero esto no agotaba al hombre, que también participaba en el mundo de las ideas y de la libertad. El pensamiento de Kant tendía, pues, hacia un dualismo radical, que alcanzaba su punto focal más agudo en relación con el hombre, al mismo tiempo cuerpo físico y ser espiritual. De ahí que el esquema kantiano favoreciese la reducción de todos los aspectos *fenoménicos* del hombre, especialmente de los biológicos, a una base «materialista», y que produjese un hiato radical entre éste y su vida espiritual, hiato que todavía persiste en la rigidez de la frontera habitualmente trazada entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura o de la mente *(Geist)*, en Alemania.

Para Kant, la razón práctica cayó claramente del lado nouménico, no fenoménico, de la frontera. Esto significaba que el hombre, como ser activo, intencional, como actor, no debía ser tratado por las ciencias del mundo fenoménico, ni incluso por sus métodos analíticos y generalizadores. En esta esfera, el hombre no estaba sujeto al derecho en el sentido físico, sino que era libre. Sólo podía alcanzarse una aprehensión intelectual de su vida y de su acción por el método especulativo de la filosofía, especialmente por un proceso de intuición de conjuntos totales *(Gestalten)*, que era ilegítimo desmenuzar mediante un análisis «atomístico».

En el desarrollo postkantiano del idealismo era este elemento el que estaba en el centro de la atención filosófica. En la época de Hegel, no se había hecho al mundo *fenoménico* simplemente relativo al mundo ideal, y, en gran medida, dependiente del mismo, sino que había sido prácticamente absorbido por dicho mundo. Dado que lo interesante sobre el hombre para el filósofo idealista (su acción y su cultura) se vio radicalmente excluido de la esfera fenoménica, se alejó el interés por el hombre de la teorización general sobre el modelo de las ciencias físicas, pero en modo alguno se extinguió. Si existía la prohibición de analizar, cabía, al menos, registrar actos humanos y sus efectos en su concreta totalidad. Cabía también filosofar acerca de estas acciones y sucesos en

términos de su significado para la totalidad del desarrollo humano [4]. De ahí la tendencia del interés idealista por la acción humana a canalizarse en dos direcciones principales: la de la historia detallada y concreta, por una parte; la de la filosofía de la historia, por otra. Estas han sido, sin duda, las líneas principales del pensamiento y de la investigación sociales, en Alemania, desde los grandes días de la filosofía idealista.

Las dos líneas no han estado, desde luego, en modo alguno, completamente diferenciadas. Y han compartido mutuamente varias características fundamentales importantes. En primer lugar, la filiación común respecto del extremo idealista del dilema kantiano ha desembocado en una oposición común a las tendencias positivistas de pensamiento, a cualquier cosa del tipo de una «reducción» de los hechos de la vida y del destino humanos a términos del mundo físico o a términos biológicos. Esta tendencia, como se ha indicado, ha encontrado su más clara expresión en las agudas distinciones metodológicas trazadas entre las «ciencias naturales» y las disciplinas relativas a la acción y a la cultura humanas [5].

En segundo lugar, la teoría analítica *general* ha estado asociada a estas objetables opiniones positivistas; de ahí la tendencia a repudiarla, a efectos de las ciencias no naturales. Quizá la expresión más clara de esto fue la casi universal hostilidad germana, a lo largo del siglo XIX, hacia la economía clásica (*Smithianismus*, como a menudo se la llamaba).

El empirismo común a las dos grandes tradiciones de pensamiento ha sido, quizá, la base metodológica más profunda de este conflicto. Mientras éste persista, las dos son, realmente, irreconciliables, si se intenta, de algún modo, aplicarlas al mismo tema concreto. El único modo de evitar el conflicto es mantener rígidamente delimitados los campos de su aplicación, como se hace en la habitual distinción germana entre las ciencias naturales y las socioculturales.

Aunque el empirismo sea común a las dos tradiciones, es

[4] Cabe desatender por el momento el hecho de que estos dos procedimientos, a fin de cuentas, impliquen un análisis.

[5] Los nombres más destacados, a este respecto, son los de W. Windelband, H. Rickert y W. Dilthey.

importante darse cuenta de que no se trata de lo mismo en los dos casos. El empirismo positivista ha sido principalmente una cuestión de «reificación» de los sistemas teóricos, para utilizar la frase del profesor Cohen [6], o de la «falacia de la concreción inoportuna», para utilizar la del profesor Whitehead. Su punto de partida ha sido la posesión de un esquema analítico general que, para cierto cuerpo de hechos, funcione. Esta circunstancia ha sido interpretada en el sentido de que significa, metodológicamente, que la realidad concreta se «reflejaba» en el esquema conceptual adecuadamente para todos los efectos científicos. Ha llevado consigo, inevitablemente, la implicación del determinismo. El sistema de teoría lógicamente cerrado se convierte, en una interpretación empirista, en un sistema empíricamente cerrado. Esto es cierto cualquiera que sea su contenido; ya sea el sistema de la mecánica clásica o el de la economía clásica.

La cuestión del determinismo ha sido, bastante comprensiblemente en términos de la tradición kantiana, uno de los puntos focales del conflicto. Desde el campo idealista, la implicación determinista no se ha tomado para indicar un modo metodológicamente no válido de relacionar el esquema analítico general con la realidad concreta, que podía ser superado corrigiendo la falacia de la concreción inadecuada. Por el contrario, se ha aceptado la interpretación empirista sin ponerla en tela de juicio. Luego, y puesto que se aceptó igualmente, como hecho fundamental, que la acción humana no podía ser determinada de un modo mecanicista en este sentido, se realizó la inferencia de que ningún sistema analítico general de teoría era aplicable, en modo alguno, a este tema concreto. La individualidad única de todos los acontecimientos humanos, en la medida en que son «espirituales», fue un corolario de la libertad humana.

De ahí que el «empirismo idealista» no haya sido una reificación determinista de los sistemas de teoría analítica sino que haya implicado un rechazamiento de toda teoría de este tipo, en favor de la especificidad e individualidad concretas de todas las cosas humanas. Es en este sentido en el que el «historicismo» ha sido la tendencia predominante del pensamiento social alemán

[6] *Cf.* Morris R. Cohen, *Reason and Nature*, págs. 224-228, 386-392.

sobre una base idealista. Puesto que se excluye *a priori* el nivel analítico general de la comprehensión científica, las cosas humanas sólo pueden ser entendidas en términos de la individualidad concreta del caso histórico específico. Es un corolario el de que todas las cosas importantes no pueden ser conocidas a partir de un número limitado de casos, sino que cada una debe ser conocida por y para sí misma. La historia es el camino indispensable hacia la plenitud del conocimiento.

Se ha indicado previamente que esta tendencia ha actuado en dos direcciones principales. Una es la del interés por el detalle concreto de los procesos históricos en sí mismos. Es ésta una persistente tensión del pensamiento alemán del siglo XIX, que quizá reciba su más notable formulación metodológica en la famosa frase de Ranke de que la tarea del historiador es presentar el pasado *wie es eigentlich gewesen ist*, es decir: en todos sus concretos detalles. Ha sido un importante elemento de casi todas las obras monumentales de la escuela histórica alemana en muchos campos distintos, y ha constituido así un importante motivo de la producción de uno de los grandes movimientos intelectuales del siglo XIX. Metodológicamente, sin embargo, apenas si puede decirse que haya creado una escuela de teoría en cuestiones sociales; más bien desembocó en una negación de la teoría en general [7].

Pero hubo excelentes razones por las que esto no podía seguir siendo la única tendencia, o incluso la tendencia predominante, del pensamiento social idealista. El mismo Kant tenía, a pesar de su idealismo, algunos fuertes elementos «individualistas», especialmente en los aspectos éticos de su pensamiento. Cabe presumir que esto, con su énfasis sobre la libertad, en su sentido kantiano relativamente individualista, predisponía a los kantianos hacia un cierto modo «particularista» de tratamiento de la acción humana, subrayando el carácter único del individuo humano concreto, y la libertad respecto de la determinación por las circunstancias de sus actos concretos.

Mientras que quizá Fichte, en una fase de su pensamiento, representaba la culminación de esta rama de idealismo, la rama

[7] Como se puso de relieve con especial viveza en el famoso *Methodenstreit* entre Schmoller y Carl Menger.

hegeliana, mucho más influyente, caminó en una dirección distinta. Subrayó el elemento de «objetivismo» de la filosofía idealista [8], frente al mayor «subjetivismo» de Kant. Aplicado a los asuntos humanos, esto llevó a una especie de teoría «de la emanación». En lugar de ser tratados por y para sí mismos, un acto o un complejo de acción humanos individuales tendían a ser interpretados como modos de expresión de un «espíritu» *(Geist)*, que compartía esta cualidad con numerosos otros actos del mismo individuo y de otros. Así, para Hegel, la historia humana era el proceso de «objetivación» de un único y unitario *Weltgeist*.

El resultado de esta tendencia fue la ordenación de las actividades humanas en relación con «modelos totalitarios» o «colectivos» comprehensivos. La atención histórica se centraba, no sobre los acontecimientos o actos individuales, sino sobre el *Geist*, que constituía su unidad.

En estas condiciones, la tendencia «histórica» de pensamiento se preservó, sin embargo, intacta. El concepto unificador, bajo el que se subsumieron datos empíricos discretos, no era el de una «ley» general o elemento analítico, como en la tradición positivista, sino, más bien, el de un *Geist* único y concreto, el de una totalidad cultural específica, claramente distinta de, e inconmensurable con, todas las demás. Es en este énfasis sobre la importancia de los sistemas culturales históricamente únicos, y en la tendencia a tratar todos los datos empíricos en relación con tales sistemas, donde se encuentra la tendencia principal de la *teoría* social alemana sobre una base idealista.

Los variados campos en los que esta tendencia ha actuado son demasiado numerosos y complejos para ser aquí detallados. Quizá el más destacado, fuera de la historia propiamente dicha, fue el de la jurisprudencia, en el que la famosa escuela histórica, que partió de Savigny, aplicó este método histórico al análisis de los sistemas de derecho, sobre todo del derecho romano. En lugar de tratarlo como lo hicieron los mismos juristas romanos, en relación con una «razón» natural universal, lo vieron como un sistema suficiente, expresivo de un cierto *Geist*, que podía formu-

[8] *Objektiver Geist* es el término alemán. Este elemento estaba presente en Kant, pero en una posición de distinto énfasis relativo.

larse en términos de un número limitado de principios [9]. Pero este sistema era radicalmente distinto de otros sistemas legales; por ejemplo: el del derecho germánico [10].

Hubo un movimiento similar en la escuela histórica alemana de economía [11], especialmente en su primera fase. Sostenían que la economía clásica no constituía, como pretendían sus defensores un conjunto de principios de vida económica universalmente aplicables, sino que era, más bien, la expresión de un *Geist* concreto, el del liberalismo, individualismo, mercantilismo, *Manchestertum*. De ahí que su utilidad se limite a las circunstancias sociales en las que predomina el concreto «espíritu» en cuestión, no siendo de aplicación general. De ahí el intento de elaborar, como contraste, otros sistemas económicos alternativos, tales como el de la Edad Media.

En la forma hegeliana, la raíz de este «historicismo» era un idealismo rígidamente monista, que, en su aplicación histórica, exigía una concepción unificada de la vida y de la historia humanas en su conjunto. El puente entre esta unidad final y la especificidad histórica de épocas y culturas históricas concretas lo suministró la «dialéctica», que dio cabida a diferencias cualitativas en las etapas de «autorrealización» del *Weltgeist*, estando cada etapa, en ciertos aspectos, en contradicción con la anterior.

Sin embargo, este movimiento ha pasado también por lo que era, en cierto sentido, una etapa crítica y «positivista». Esta etapa ha adoptado la forma de una actitud escéptica hacia grandes construcciones especulativas sobre el modelo hegeliano. Sin embargo, como sucede a menudo, tal crítica sólo ha afectado a ciertos elementos del sistema de pensamiento, dejando a otros intactos. En este ejemplo concreto, fue principalmente la continuidad de principio estructural entre culturas lo atacado. Pero se dejó inalterado el modo subyacente de pensamiento: el intento de organizar los datos acerca del concepto de *Geist* y del «sistema» único

[9] Véase, como un reconocimiento explícito de esto, el título de la obra de Jhering: *Der Geist des römischen Rechts.*

[10] Véase, por ejemplo, la gran obra de Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht.*

[11] Esta escuela, bajo la influencia de Schmoller, tendió fuertemente hacia un completo empirismo.

a él asociado. El resultado es que permanecieron en un estado de inconexión, en un *Nebeneinander*, las épocas históricas concretas o sus «espíritus». El dogma de la peculiaridad individual es llevado hasta el punto de romper toda continuidad teórica con los demás. Así, en lugar de una teoría de evolución dialéctica, sobre el modelo hegeliano, surge un completo relativismo histórico. La historia se convierte en una sucesión de tales sistemas, únicos y esencialmente inconexos. En el plano empírico, Dilthey es uno de los primeros representantes radicales de este enfoque relativista [12]. Desde sus días, la misma tendencia ha sido llevada todavía más lejos, hasta el plano epistemológico, por el reciente movimiento conocido como *Wissenssoziologie* [13].

Como ya se ha indicado, este énfasis sobre el conjunto, sobre la totalidad de un sistema cultural ha implicado un rechazamiento del tipo de teoría analítica inherente a las estructuras conceptuales de la tradición positivista. El temple predominantemente empirista que ha caracterizado a ambas partes de la controversia sólo ha servido para intensificar este rechazo, puesto que es indiscutiblemente cierto tanto que estas teorías, de la economía clásica por ejemplo, no han conseguido hacer justicia a algunos de los hechos concretos como que se podía llegar a una corrección importante y válida de los mismos considerando a los fenómenos en cuestión desde el punto de vista de la totalidad cultural [14]. Así, a la opinión alemana predominante ha estado muy lejos de faltarle por completo su propia justificación empírica.

Al mismo tiempo, este rechazamiento de los conceptos analíticos generales y el énfasis correspondiente sobre la totalidad

[12] Spengler ofrece también uno de los ejemplos más radicales de este enfoque.

[13] Quizá el representante más conocido sea Karl Mannheim. Véase su *Ideologie und Utopie*, traducido, por Louis Wirth y Edward Shils, por *Ideology and Utopia*. Para un esquema general de la literatura del movimiento, véase E. Grünwald: *Das Problem der Soziologie des Wissens*.

[14] Resultará claro del anterior análisis que una razón principal de esto es que los fenómenos son, de hecho, «orgánicos», hecho oscurecido por las tendencias «atomísticas» de las teorías sociales utilitaristas y positivistas.

orgánica ha forzado a la teoría alemana por caminos metodológicos muy inciertos desde el punto de vista de los interesados en la teoría analítica. Porque, por una parte, la ciencia no podría verse limitada a la observación aislada de hechos y fenómenos individuales discretos —hechos y acontecimientos concretos—, como exigiría una rama del empirismo alemán. Al mismo tiempo, no había una teoría analítica general en términos de la cual organizar observaciones discretas concretas y evaluar su significado científico. De ahí la necesidad de reconocer una fuente de conocimiento con poco lugar en el repertorio de la ciencia, en su acepción general: una especie de «intuición» para las estructuras peculiares de conjuntos que ni podían ser «observados», en el sentido operativo usual, ni podían ser construidos por los procedimientos teóricos corrientes [15].

El conflicto metodológico ha sido tanto más irreconciliable cuanto más claramente «mecanicista» y «atomístico» ha sido el pensamiento positivista; y, realmente, a lo largo de una buena parte de su historia, se han marcado fuertemente estas características. La crítica alemana usual de las ideas de la «ilustración», del utilitarismo, positivismo, racionalismo se ha hecho en estos términos. Se ha contrapuesto a esto alguna versión u otra de un enfoque «orgánico». Alemania ha sido, preeminentemente, el hogar de la teoría social «orgánica», todo a lo largo del siglo XIX y hasta el presente.

La dicotomía «mecanicista-atomístico» o «individualista-orgánico» se enuncia, sin embargo, en términos exageradamente generales y formales. Apenas si indica algo más que las relaciones generales más formales de las partes o unidades con el todo. A lo largo del desarrollo del pensamiento alemán, ha ido surgiendo gradualmente una explicación más específica de lo que está implicado.

Las cuestiones entre el idealismo alemán y el positivismo europeo occidental no han sido meramente metodológicas en el sentido formal anterior. Se han referido a diferencias sobre los

[15] De ahí la tendencia del ala «científica tenaz» a escaparse, entrando en el particularismo histórico antes indicado. Schmoller es un claro ejemplo.

factores sustantivos invocados en la explicación de la acción humana. El dualismo kantiano original distinguía tajantemente entre la esfera de la «naturaleza», de los fenómenos, del determinismo, por una parte, y la de la libertad, las ideas, el *Geist*, por otra. La línea principal del pensamiento social alemán se ha ocupado de la última esfera. Esto significa que su «organicismo» no ha sido, principalmente, una cuestión de analogía biológica, aunque ésta se haya manifestado a veces, sino que ha residido, en este sentido, en la esfera ideal.

Se ha tendido, pues, a encontrar a este nivel la realidad «esencial», los factores determinantes de la vida y de la acción humanas. Hay, sin embargo, una diferencia radical entre este orden de realidad y el considerado por el pensamiento positivista, o el dado en el mundo de fenómenos de Kant. Este último es un complejo de elementos relacionados entre sí funcional o causalmente. Esta concepción implica, cuando menos, el postulado de proceso *en el tiempo*, porque por debajo de cada concepción de relación causal está la de variación. Dos entidades están causalmente relacionadas si, y en la medida en que, un *cambio* de una se traduce en un cambio de la otra. Cambio, en este contexto, implica ciertamente un proceso temporal.

Una «realidad ideal», por otra parte, implica un complejo de elementos mutuamente interrelacionados —que constituyen, consiguientemente, un «sistema»—; pero este modo de relación es de un carácter radicalmente distinto al de la causal: es un «complejo de significados» [16]. Así, una teoría científica es un complejo o sistema de postulados *lógicamente* interrelacionados [17]. Análogamente, una «forma» artística constituye una estructura de elementos (en el caso de una sinfonía, por ejemplo, de combinaciones de

[16] *Sinnzusammenhang*, en el expresivo término alemán.

[17] Al tratar estas cosas, es importante y difícil el distinguir entre dos niveles de tratamiento: el del sistema ideal «en sí mismo» y en sus relaciones con la acción. Así, en el primer sentido, un cambio de un postulado de un sistema de teoría científica determina cambios de otros postulados del mismo sistema. Pero, aunque hay, en el sentido lógico, implicaciones «inevitables», no es, en el mundo real, inevitable el extraerlas. Para el actor, la lógica correcta enuncia una norma, la conformidad con la cual es problemática.

sonidos) interrelacionados no lógicamente sino, todavía, «significativamente». Hay, para utilizar el término del profesor Köhler [18], una cierta «necesidad» mutua tal que resulta completamente evidente cuando se da una nota «falsa», puesto que cabe detectar, en una teoría, una falacia lógica.

Sean lo que sean, estas relaciones significativas de los elementos de un sistema no son relaciones causales. Cabe indicar dos circunstancias para poner esto de manifiesto. En primer lugar, la relación con el tiempo es fundamentalmente distinta. Las relaciones lógicas son intemporales, como lo es la forma de una obra de arte. No quiere esto decir que tales sistemas no tengan, en cierto sentido, un origen en el tiempo: en el tiempo de su creación [19]. Ni tampoco quiere decir que el tiempo sea irrelevante para la forma de la expresión simbólica concreta, como en la música o en la poesía. Lo que quiere decir es que el sistema de significados «en sí mismo» es atemporal. Las relaciones entre los elementos del sistema no son relaciones de un proceso temporal sino que son de un orden radicalmente distinto [20].

En segundo lugar, la relación con la acción es completamente distinta. Como se ha mostrado muy detalladamente, las relaciones causales son importantes para la acción racional en el papel de condiciones y de medios. En la medida en que subsistan relaciones causales entre elementos de su situación, el actor está, así, «condicionado», en el sentido de que la consecución de un fin en la situación dada depende de que «tenga en cuenta» estas relaciones. Las relaciones significativas, por otra parte, condicionan la acción [21] en un sentido, pero no en el mismo sentido. Su papel es normativo: expresan relaciones entre varios elementos y aspectos de un ideal hacia el que se orienta la acción. Al elaborar una teoría, por ejem-

[18] Wolfgang Köhler, en las conferencias sobre William James, en la Universidad de Harvard (no publicadas).

[19] Es decir: en su relación con la acción.

[20] Pone esto de relieve el que los «mismos» significados puedan ser expresados por dos medios simbólicos distintos, uno de los cuales exige el orden temporal y el otro no. Así, cabe decir que los dramas de Eurípides y la escultura de Phidias expresan, *grosso modo*, las mismas cosas.

[21] Es decir: «suponen una diferencia» en ella.

plo, no hay nada en las condiciones de su situación que impida al teórico cometer un error lógico; lo que impide tal comisión es, más bien, su esfuerzo por adaptar su acción a la norma de corrección lógica. Análogamente, al tocar una pieza de música, es perfectamente «posible», objetivamente, para un pianista el «fallar» una nota. Evita el hacerlo porque contravendría la necesidad normativa de la forma musical.

Ya se ha visto a lo largo del presente análisis de la acción que dos modos, cuando menos, de relación de los elementos «ideales» con los aspectos temporales y espaciales de la experiencia son significativos para la acción, cualesquiera que sean los demás que pueda descubrir un ulterior análisis. Cabe, consiguientemente, relacionar los elementos normativos con la acción, y concebirlos: en primer lugar, en un contexto intrínseco, y, en segundo lugar, como término de una relación simbólica.

La primera relación es la más cercana a los modos positivistas de pensamiento, ya que, para los procesos de pensamiento, los elementos de la metodología científica constituyen tal norma, especialmente la lógica. Y, en la medida en que la acción sea racional, en el sentido empleado a lo largo de este estudio, los mismos elementos son normativos, no sólo para el pensamiento sino también para la acción. O, lo que es mejor, el pensamiento, considerado como un proceso para alcanzar el conocimiento, es un caso de categoría mucho mayor de acciones orientadas hacia normas lógicas. En este contexto, los elementos significativos de la acción adquieren, en términos de una teoría voluntarista de la acción, una significación causal, porque sólo en términos de la orientación hacia tales normas es concebible una cierta independencia de los procesos de acción respecto de sus condiciones.

El segundo modo de relación, simbólico, ha pasado a un primer plano, especialmente con ocasión del tratamiento por Durkheim de la religión. En el caso límite, deja de haber todo tipo de relación intrínseca entre el símbolo concreto y su significado. Ciertamente, la relación no es la existente entre los elementos no normativos de una situación y una norma. En este contexto, fenómenos espacio-temporales de todo tipo son susceptibles de interpretación, no en términos de sus propiedades intrínsecas y de sus relaciones causales, sino como expresiones simbólicas de significaciones o de sistemas

de significaciones. En la medida en que los fenómenos son interpretados en este contexto, ello equivale a prescindir por completo de la explicación causal de las ciencias naturales.

Y es que la conexión entre un símbolo concreto y su significación es, en el sentido causal, siempre arbitraria. Sólo se puede conocer cuando se proporciona una llave para abrir la puerta, cuando el «lenguaje» es conocido. El único elemento intrínseco común a los símbolos y a sus significaciones es el del orden. Y éste no puede ser nunca captado por el estudio aislado de símbolos concretos, sino sólo en términos de sus relaciones mutuas en sistemas [22]. Este hecho constituye, sin duda, una de las razones básicas para el «organicismo» del pensamiento social alemán, su hostilidad respecto de cualquier intento de desmenuzar analíticamente el todo concreto. Ambos modos de relación de lo ideal o significativo con lo espacio-temporal juegan un destacado papel en el pensamiento social idealista; no obstante, con tendencia a que lo simbólico prevalezca sobre lo normativo.

En el curso del tiempo, esta distinción básica entre relaciones causales y relaciones significativas ha venido a ser formulada en términos metodológicos. En cuanto distinto de los métodos analíticos de las ciencias naturales, el de las ciencias de la «cultura» ha recibido el concreto nombre de *Verstehen*. Bajo este concepto algo difícil, que quizá deba más a Dilthey que a cualquier otro, el significado más importante, a los efectos presentes, es su referencia a la aprehensión de relaciones simbólicas. Una entidad es *verstanden* cuando se le da un puesto en un sistema de relaciones significativas, por el que adquiere *Sinn*. Si ella misma es una entidad ideal (por ejemplo, una proposición) esto tiene lugar directamente. Si no, si es más bien un objeto o un suceso espacio-

[22] Lo necesario de la «clave», incluso aquí, es puesto de relieve vívidamente por la experiencia de los arqueólogos con las inscripciones. Antes del descubrimiento de la piedra Rosetta, los jeroglíficos egipcios habían sido conocidos durante mucho tiempo. No había misterio acerca de sus propiedades físicas: nada significativo ha sido añadido a nuestro conocimiento en este aspecto. Lo necesario era su significado, suministrado por una traducción de estos símbolos a una lengua conocida: el griego. Por falta de tal clave, muchas inscripciones, tales como las cretenses y las mayas, no pueden todavía ser descifradas.

temporal, el método de *Verstehen* implica un paso más: hay que asignar, por interpretación simbólica, un significado a esta entidad que la haga congruente con tal sistema ideal.

Como se verá, el concepto de *Verstehen*, especialmente tal y como lo emplea Weber, en modo alguno agota estas consideraciones. Otro aspecto fundamental es su referencia a los fenómenos «subjetivos». En la medida en que cabe decir que los «significados» tienen, de algún modo, una «existencia» espacio-temporal y empírica, ésta tiene lugar «en la mente» [23]. Hay, indiscutiblemente, una conexión sumamente estrecha entre la aprehensión de las relaciones significativas como tales, por una parte, y el estudio del aspecto subjetivo de la acción, por otro. Aquí sólo se hace referencia a la relación. Tendrá que ser tratada con gran extensión en conexión con Weber.

Si, no obstante, la interpretación anterior de la línea principal del pensamiento social idealista alemán es correcta, no es sorprendente el conflicto crónico entre ese pensamiento y el que descansa sobre una base positivista. Frente al mecanicismo, individualismo, atomismo, ha situado al organicismo, a la subordinación de la unidad, incluido el individuo humano, al todo. Frente a la continuidad esencial en su campo de estudio, que ha considerado los casos concretos como ejemplos de una ley o principio general, ha subrayado la individualidad cualitativa irreductible de los fenómenos que estaba estudiando, y ha desembocado en un relativismo histórico de largo alcance.

Pero, por debajo de estas diferencias, hay una todavía más fundamental. El pensamiento positivista ha dirigido siempre sus esfuerzos hacia el descubrimiento de relaciones causales intrínsecas en los fenómenos; el pensamiento idealista hacia el descubrimiento de relaciones de significado, de *Sinnzusammenhang*. Con esta diferencia ha ido la del método: por una parte, la explicación teórica causal; por otra, la interpretación del significado, *Sinndeutung*, que ha visto, en los hechos concretos de su campo,

[23] O «formulada en símbolos», que, puesto que tienen un significado, implican una mente comprensiva. Otro aspecto más es la comprensión subjetiva de la acción y de su motivación en relación con los elementos normativos. Véase después: cap. XVI, págs. 777 y siguientes.

símbolos cuyos significados deben ser interpretados. El orden y sistema de los fenómenos sociales ha sido un orden significativo[24], no, en modo alguno, un orden causal.

Dado el sesgo empirista característico de ambas tradiciones, era inevitable una agresividad mutua. La positivista ha intentado, persistentemente, «reducir» ostensiblemente sistemas significativos a una base causal, hacer que su análisis causal cubriese todas las relaciones intelectualmente aprehensibles. La idealista, por otra parte, ha tratado, con igual insistencia, de absorber relaciones causales en sistemas significativos. Ambas han sido imperialistas, en el sentido de intentar que sus propios principios metodológicos cubriesen todo el campo de las cosas cognoscibles, al menos en relación con los seres humanos.

Anteriormente, se ha intentado, en este estudio, a lo largo de un extenso análisis, poner de manifiesto ciertas dificultades fundamentales de una versión completamente positivista de la teoría de la acción, y demostrar hasta qué punto la misma teoría positivista de la acción ha resultado implicada en estas dificultades y, al suceder así, ha trascendido la base rígidamente positivista, desarrollándose, parcialmente al menos, en una dirección idealista. Será tarea de la presente sección seguir el proceso inverso y mostrar algunas de las dificultades intrínsecas de una postura completamente idealista, y cómo los elementos positivistas han entrado en la tradición idealista. No bastará, sin embargo, con limitarse a decir que tanto la postura positivista como la idealista tienen ciertas justificaciones, y que hay una esfera en la que cada una de ellas debiera ser reconocida. Es, más bien, necesario trascender tal eclecticismo, intentando, esquemáticamente al menos, una explicación de los modos específicos de interrelación entre las dos. Es en esta conexión donde la teoría voluntarista de la acción ocupa un puesto de central importancia. Suministra un puente entre las diferencias, aparentemente irreconciliables, de las dos tradiciones, haciendo posible, en cierto sentido, «conseguir lo mejor de los dos mundos»[25].

[24] El término suena algo raro en inglés, pero parece ser la mejor traducción disponible del alemán *sinnvoll* y de las varias palabras relacionadas con este término.

[25] Debiera resultar claro para el lector que, en el enfoque aquí

Casi debiera sobrentenderse que la categoría «sistemas de significado» o «complejos significativos» no es homogénea sino que cubre cierto número de tipos distintos. No se pretende, en lugar alguno de esta obra, intentar un análisis completo que pudiera desembocar en una clasificación exhaustiva. Sin embargo, surgirán, naturalmente, del esquema teórico general de la exposición, ciertas distinciones, que serán formuladas más precisamente después. En la presente coyuntura, sin embargo, debiera señalarse un hecho y sugerirse su significado. Tal complejo de significados ha sido de gran importancia en relación con la tradición positivista, a saber: la teoría científica. Un resultado muy importante del anterior análisis de la obra de Pareto fue el de desarrollar una clara distinción entre él y otro tipo, también altamente significativo para la acción; es decir: las ideas de valor.

No es una casualidad el que, en la medida en que la tradición idealista se ha ocupado de la acción humana, ha sido ésta la principalmente subrayada. Si distintas escuelas han considerado que el *Volksgeist*, u otro *Geist*, es el determinante principal de un sistema concreto de acción o de relaciones a analizar, se verá, generalmente, que su contenido consiste en ideas normativas de valor: en un conjunto de concepciones de lo que las acciones y relaciones humanas *debieran* ser. Además, se verá que el tratamiento efectivo de los casos históricos pone de relieve la estrecha afinidad entre estos sistemas de valor y otros sistemas significativos, tales como las ideas religiosas y metafísicas y los estilos artísticos, todos los cuales contrastan fuertemente con las teorías científicas.

En el estudio de Durkheim, ya se ha comentado el significado de esta básica distinción. Las teorías científicas constituyen el más estrecho vínculo de conexión entre los elementos causales y los significativos de la realidad porque, mientras que las teorías como tales son sistemas de significados, las referencias simbólicas implicadas lo son a sistemas de relaciones causales intrínsecas. Esto no es cierto, en el mismo sentido, de los otros tipos de sistemas

presentado, la acción es, precisamente, el punto de articulación, en la experiencia humana, entre los elementos causal-funcionales y los simbólico-significativos. De ahí que sea inadecuado en este campo un dogmatismo que asigne validez exclusiva a cualquiera de ellos.

significativos: pueden, de hecho, estar ordenados en una serie que va desde las teorías puramente científicas, en un extremo, hasta las «puras formas de expresión», en el otro, en el que los elementos intrínsecos sólo tienen un significado simbólico. Ciertos tipos de formas de arte constituyen el más claro ejemplo de la segunda categoría.

EL PROBLEMA DEL CAPITALISMO

Hasta aquí, el estudio de la tradición idealista se ha limitado a un mero esquema lógico, con sólo esporádicas referencias a desarrollos concretos del pensamiento en campos específicos. Antes de cerrar este capítulo, se pergeñarán las principales etapas del desarrollo de un problema histórico-teórico concreto —el capitalismo—, tanto para ilustrar el modo en que las distinciones lógicas de la exposición anterior están implicadas en una materia concreta como porque constituye el foco empírico central de la obra de Weber, que será estudiada con detalle en los dos capítulos siguientes.

La tendencia a considerar al moderno orden económico como un sistema históricamente único de relaciones expresivas de un concreto *Geist* era ya fuerte en la primera escuela histórica de la economía. Como se ha indicado, la economía clásica era considerada como una expresión de este *Geist* y, consiguientemente, como sólo aplicable a este concreto conjunto de relaciones: las de un orden «individualista». Pero el pensador más importante, con mucho, entre los que elaboraron una *teoría* del moderno orden económico, sobre una base histórica, fue Marx [26]. Es el sistema marxista el que ha constituido el foco central del estudio alemán del capitalismo.

[26] A los efectos de la presente exposición, no es necesario intentar distinguir, en el pensamiento marxista, las contribuciones específicas de Marx de las de Engels. El lector puede, si prefiere, sustituir «Marx» por «Marx-Engels» en las páginas siguientes.

MARX

Marx no es generalmente considerado como perteneciente a la escuela histórica de la economía como tal. Es, en los aspectos aquí importantes, un descendiente directo de Hegel. Cualquiera que sea el conflicto implicado en la diferencia entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista, en ciertos aspectos esenciales Marx adoptó un modo hegeliano de pensamiento. Como Hegel, elaboró una filosofía de la historia que concebía el desarrollo humano como un proceso único hacia un objetivo determinado, aunque tanto el objetivo como el carácter del proceso diferían de la explicación de Hegel. Pero, también como Hegel, y a diferencia de los evolucionistas positivistas, consideraba el proceso no continuo en una línea única, siendo cada etapa, en ciertos aspectos, un aumento cuantitativo de la etapa anterior, pero dialéctico. O sea, que, aunque el conjunto del proceso es continuo, cada etapa constituye un «sistema» bien delimitado, distinto, en cuanto al principio de organización, de los demás, y que surge en directo conflicto con su predecesor de la serie. Mientras que en un proceso continuo la delimitación de etapas es arbitraria, no sucede esto en un proceso dialéctico.

Como se ha indicado [27], Marx adoptó, para sus propios objetivos, el esquema principal de la teoría económica clásica. Pero, característicamente, la transformó, de teoría analítica del aspecto económico de los fenómenos sociales en general en teoría histórica del funcionamiento y del desarrollo de un sistema económico concreto: el capitalismo. No está nada claro en Marx el problema de la teoría económica necesaria a otros sistemas, tales como el feudal o el socialista. Pero, a pesar de esto, está plenamente claro que el sistema capitalista es claramente distinto, no sólo como etapa sino también en principio, tanto de su predecesor como de su sucesor putativo en el proceso dialéctico.

La teoría económica clásica había sido presentada sobre una base empirista, que Marx no puso en tela de juicio. De ahí que

[27] Véase cap. III, págs. 156 y siguientes.

implícase necesariamente elementos de organización social: lo que algunos escritores modernos llamarían elementos «institucionales». Pero en los que quiso subrayar Marx se distinguió sorprendentemente de los principales teóricos clásicos. Estos se ocuparon sobre todo de los fenómenos de la división del trabajo y del intercambio entre individuos discretos, cada uno produciendo una mercancía completa para el mercado de consumidores. Este fue, al menos, el principal punto de partida institucional, Marx, sin duda, adoptó la concepción de una pluralidad de unidades productivas competidoras, pero centró una atención que, a pesar de fuertes sugerencias en Malthus y en Ricardo, era nueva, en su intensidad y en su énfasis, en las consecuencias teóricas, en la estructura interna de la unidad productiva.

Aquí, desde luego, lo que le interesó principalmente fue lo que Malthus había denominado la «división de la sociedad en clases de patronos y obreros». Había, así, un interno conflicto de intereses dentro de la unidad básica del sistema, la empresa capitalista. Se trataba del conflicto de clases, que implicaba una relación de poder entre las clases.

Así, fue su estructura de clase, basada a su vez en la organización de la unidad de producción, la que caracterizó fundamentalmente, para Marx, al sistema capitalista, y fue éste el elemento que generalizó más allá del sistema capitalista, haciendo de él el principio unificador sistemático de todo el proceso evolucionista. Fue, por una parte, su estructura de clase específica la que caracterizó a cada sistema social, estando basada dicha estructura, en cada caso, en las «condiciones de producción». Cada sistema está dominado por una clase, pero, al mismo tiempo, necesita, y en su propio desarrollo crea, otra clase que, a su vez, lo destruye. Así, por otra parte, es el conflicto de clases el elemento dinámico del proceso evolucionista y la contradicción entre cualquier sistema y su predecesor o sucesor, según el caso. Es este elemento, una forma del elemento de poder de la exposición anterior, el que da a la teoría marxista su impronta dinámica, frente a la tendencia equilibradora de la teoría económica «ortodoxa».

Es ahora posible enfrentarse con el problema de cuál sea el significado de la palabra *materialismo* en el sentido marxista. La experiencia de este estudio ha sido, sin duda, la de que es siempre

útil el intentar entender a un escritor en términos de las oposiciones polémicas del pensamiento de su tiempo. Las mismas polémicas de Marx apuntaron, principalmente, en dos direcciones: contra el idealismo hegeliano y contra los socialistas utópicos. Pero, antes de entrar en las implicaciones de esta doble polémica, conviene eliminar un error posible y bastante frecuente. Marx no utilizó la palabra materialismo en el familiar sentido positivista de reducir los fenómenos sociales, causalmente, a términos del medio no humano, como los recursos naturales, la herencia biológica, o alguna combinación de los dos. Esta interpretación es claramente excluida por los rasgos históricos de la teoría marxista. Sin duda, los recursos naturales tienen fundamental importancia en ella, como la tiene también el nacionalismo, cualquiera que sea la base racial a él subyacente; pero, en ambos casos, la importancia deriva de la relación de estos elementos con una forma concreta de organización social. No pueden, sin embargo, explicar la organización social misma, puesto que estos factores no han *cambiado* en el proceso de desarrollo del sistema capitalista. Hay un elemento fundamental en el capitalismo, independiente de las necesidades biológicas de los hombres, de sus otros rasgos heredados biológicamente o de su medio externo. El marxismo es una doctrina social.

Marx hizo la famosa observación de que Hegel estaba cabeza abajo y él, Marx, lo puso de pie. ¿Qué significa esto? Significa sólo que las fuerzas dinámicas de la historia no se encuentran en el autodesarrollo inmanente de un *Geist*, en el sentido hegeliano, sino en una esfera distinta: la de los «intereses» de los hombres. El materialismo debe aquí entenderse por contraposición al sentido hegeliano específico del idealismo. Es, como tal, una categoría residual, y no debe identificarse con el sentido occidental predominante del mismo término; en frase común: con el materialismo científico.

El otro epíteto conexo más frecuente aplicado a Marx, *determinismo*, adquiere su significado por contraste, en buena parte, con el socialismo utópico. Los utópicos, de los que Owen y Fourier pueden servir de ejemplos, pertenecen principalmente a una fase de la evolución del pensamiento tratada antes[28] como positivismo

[28] Cap. III, págs. 170-71.

racionalista radical. En relación con las irracionalidades de las condiciones sociales contemporáneas, se caracterizaban por su creencia en el poder omnipotente de la razón para mostrar a los hombres las «verdaderas» condiciones de su felicidad, independientemente de la situación concreta en la que a un individuo dado le aconteciese estar. Luego todo lo necesario para cambiar un sistema social sería apelar a la «razón» de los individuos, sobre todo de los que están en situaciones de responsabilidad, para mostrarles la irracionalidad del orden presente y la razonabilidad de la alternativa propuesta.

Oponía a esto Marx su visión de los «intereses». No hay, en Marx, rastro alguno de un anti-intelectualismo radical de tipo positivista. Realmente, no podía haber aceptado la teoría económica clásica de haber adoptado esta postura. Los hombres, para él, actuaban racionalmente, aunque en un sentido algo limitado, que recordaba más a Hobbes que a Locke o a Condorcet. Pero actuaban racionalmente dentro de una situación concreta dada, y, dentro de tal situación, la misma norma racional exige ciertas líneas de acción, excluyendo otras. Los hombres, precisamente porque actúan racionalmente, seguirán sus «intereses», en cuanto definidos para ellos por las situaciones en las que están colocados.

Era inherente al esquema conceptual de la economía clásica el que se subrayasen fuertemente las ventajas positivas de la división del trabajo. En comparación con el estado de naturaleza, era un modo más eficaz de asegurarse medios para la satisfacción de necesidades. El mecanismo de la competencia era considerado más bajo esta luz y menos como un mecanismo de control. E, incluso cuando era considerado en el último concepto, lo era como un control más sobre los posibles abusos que sobre cualquier otra cosa.

Marx, a través de su doctrina de los intereses, elevó, no sólo la competencia, sino toda la estructura del orden económico, a gran mecanismo de control, a sistema compulsivo. Este es el significado esencial de la concepción por Marx del determinismo económico. No es cuestión de anti-racionalismo psicológico sino de las consecuencias totales de muchos actos racionales. Por una parte, el sistema mismo es la resultante de la multitud de actos individuales, pero, por otra, crea, para cada individuo que actúa,

una situación específica, que le compele a actuar de cierto modo, si no ha de ir en contra de sus intereses. Así, para Marx, la explotación no debía ser condenada ni por la irracionalidad ni por el simple egoísmo del patrono individual, sino que el patrono estaba colocado en una situación en la que debía actuar como lo hacía, o verse eliminado en la lucha competitiva [29].

Así, mientras que la teoría «liberal» centraba su principal atención sobre la superior eficacia de un orden individualista, Marx subrayaba su aspecto compulsivo y, a través de éste, la estructura total del sistema. El sistema mismo sería considerado automático. Una vez que los individuos en él implicados están colocados en las situaciones dadas, sus acciones quedan «determinadas» de modo que mantengan al sistema como un todo o, más bien, que lo lleven adelante en el curso evolucionista, para acabar, finalmente, en su autodestrucción.

Las formas peculiares de compulsión encontradas en el sistema capitalista no son universales sino que están limitadas a sus condiciones concretas, a su combinación específica de las «condiciones de producción». Bajo el feudalismo, la explotación de la mano de obra en la empresa capitalista no era la característica dominante de la sociedad, y con el advenimiento del socialismo dejará de serlo. La cuestión esencial del marxismo, pues, es: ¿cuáles son los factores explicativos de la situación que desemboca en el determinismo capitalista? Esto suscita, de nuevo, la cuestión del materialismo.

La tesis materialista, en el sentido marxista del término, es la de que la disciplina compulsiva de un sistema, el capitalista por ejemplo, es un desarrollo a partir de las condiciones, análogamente compulsivas, del sistema anterior. La historia es, desde este punto de vista, una cadena ininterrumpida de tales sistemas deterministas. Cualquiera que sea el grado de su recíproca inconmensurabilidad y de la importancia del conflicto de clases como fuerza dinámica propulsora del proceso dialéctico, el nexo causal no está roto, y cada sistema, por el proceso de su propia destrucción «inmanente», da, inevitablemente, lugar a su sucesor en la serie.

[29] Un excelente estudio de este aspecto de Marx se encuentra en *Der proletarische Socialismus*, de Sombart.

Naturalmente, esta concepción implica un elemento histórico original, en el sentido de un conjunto originalmente determinista de condiciones de producción, del que parte todo.

Debiera subrayarse, de nuevo, que el determinismo de la teoría no está a un nivel individual-psicológico sino a un nivel social. Es la situación la que dicta un curso dado de acción; en una situación distinta todo cambiaría. Muchos críticos occidentales de Marx han creído detectar una contradicción insoluble entre el determinismo de su materialismo histórico y la apología de una activa política revolucionaria. Realmente, si su materialismo fuese de tipo positivista, así sucedería; pero no lo es. Surge de la *resultante* de innumerables actos racionales, presuponiendo cada acto una situación dada. La diferencia entre Marx y los economistas clásicos es, simplemente, la siguiente: en primer lugar, remontó su atención desde el mismo proceso racional hasta la situación que dictó su curso; en segundo lugar, con la ayuda del elemento dinámico suministrado por la concepción del conflicto de clases [30], vio lo que los economistas clásicos no veían: que el carácter fundamental de estas situaciones estaba sujeto al cambio histórico. Introdujo, así, un elemento de relativismo histórico de primera importancia.

Pero su concepción de la causación social siguió siendo, esencialmente, la de los economistas clásicos. Fue, en la terminología de la exposición anterior, esencialmente utilitaria, con la adición del elemento histórico. Comparte con ellos la completa preocupación por los medios y las condiciones de la acción, y, consiguientemente, el correspondiente supuesto implícito del carácter fortuito de los fines últimos.

Marx se hizo cargo de los principales elementos «económicos» de la teoría clásica, incluida la concepción de un sistema competitivo autorregulado. Pero, ya se ha dicho, se distingue de ella por su énfasis sobre una forma concreta de organización social. De ahí que invocase, para la parte dinámica de la teoría, elementos *no* centrales al esquema principal de la teoría clásica. Es interesante señalar cuáles son. Uno de ellos es la tecnología industrial, cuyo desarrollo debe considerarse como un proceso lineal continuo.

[30] En combinación con el avance tecnológico.

Desde luego, los economistas ortodoxos no se olvidaron, en modo alguno, de este elemento, pero sólo lo consideraron en cuanto a su incidencia sobre la productividad, mientras que, para Marx, su significado principal estaba en su relación con la organización social, empezando por la estructura de la unidad productiva. Así, hay un factor dinámico de carácter lineal.

El otro elemento es, desde luego, la lucha de clases. Este es el que, en su concreta combinación con el tecnológico y el económico, caracteriza a un sistema económico dado y constituye el elemento de discontinuidad. Porque la estructura de clases de cada uno es distinta; los diferentes sistemas no pueden ser comparados entre sí. Este es, sin embargo, en el fondo, un tipo de elemento de poder en el anterior sentido [31]: una relación de poder en la base de una situación dada.

Así, el determinismo económico marxista es una cuestión no sólo de causación económica, en el sentido específico al que se ha llegado en la exposición anterior, sino del sector intermedio total de la cadena intrínseca medio-fin: una combinación de determinismo tecnológico, económico y político. Es materialista sólo como *contrapuesto* al idealista, en el sentido hegeliano. No tiene implicación necesaria alguna de materialismo en el sentido positivista usual [32].

Es cierto que hay, también, otro elemento en Marx: el expresado en su aspecto revolucionario. El proletariado se caracteriza en primer lugar, por un interés concreto por el orden capitalista. Pero hay una diferencia fundamental entre el caso en el que este interés está latente, sólo expresado en actitudes hacia situaciones inmediatas, y el caso de la conciencia de clase. Al nivel de la conciencia de clase, entra en la situación otro factor: la acción concertada organizada del proletariado para trastocar el orden existente y establecer el socialismo. Esto parece, en gran medida, un elemento de valor común. ¿Por qué no juega un papel en la visión general de la historia por Marx, en lugar de entrar sólo en este punto aislado?

[31] Véase cap. III, pág. 158.

[32] Modificado, desde luego, por la inestabilidad de la postura utilitaria analizada.

En primer lugar, Marx era, a fin de cuentas, un evolucionista. En tal contexto, no hay nada intrínsecamente irracional en considerar a un fenómeno dado como surgiendo en un punto bastante definido del proceso. Y su visión de la naturaleza humana no excluía lógicamente la posibilidad de este *Sprung in die Freiheit*. Pero, en segundo lugar, el mismo Marx compartía, indiscutiblemente, en gran medida, la filosofía racionalista-anarquista de los socialistas utópicos a los que criticaba. Se distinguía de ellos por la posesión de un grado mucho mayor de realismo acerca del proceso por el que podía alcanzarse el objetivo. La apelación a la razón no podía ser eficaz a espaldas de las condiciones sociales sino sólo cuando correspondía a un interés. Y sólo en esta etapa del proceso evolucionista total existía la base concreta de interés.

Pero hay un objetivo, y sólo uno. Marx era, en cierto sentido, un relativista sociológico, pero en modo alguno un relativista ético. Y su absolutismo ético significaba, incuestionablemente, el centramiento de todo su sistema de pensamiento, en su aspecto pragmático, sobre las condiciones para la realización de su propio ideal. En este aspecto, es lógicamente la contrapartida exacta del sistema hegeliano, con un contenido distinto [33].

SOMBART

Como ya se ha indicado, la teoría marxista, en sus aspectos más generales aquí tratados [34], ha sido el foco del estudio del capitalismo en Alemania. Al cerrar este capítulo, cabe presentar un breve esbozo de un punto destacado de la exposición: la teoría de Werner Sombart, de la que cabe decir, en cierto sentido, que ha asimilado el contenido principal de Marx en el esquema del pensamiento histórico-idealista ortodoxo. Luego, en el capítulo pró-

[33] Sobre este aspecto de Marx, véase Troeltsch: *Hiztoriznus*, páginas 314 y siguientes.

[34] Es digno de observación que en Alemania sólo los socialistas se han preocupado mucho de los tecnicismos de la teoría económica marxista. Su influencia más amplia se ha ejercido casi enteramente en campos tales como los de los problemas del capitalismo y del materialismo histórico.

ximo, se considerará con más detalle el estudio por Weber del mismo grupo de problemas. Difiere en importantes aspectos tanto del de Marx como del de Sombart.

El tema de toda la obra de Sombart ha sido el estudio de un sistema económico históricamente único: el capitalismo moderno [35]. Sin embargo, Sombart no se ha limitado a considerarse un historiador, sino que, muy claramente, se ha considerado también un teórico de la economía. Pero, en su opinión, no existe algo tal como una teoría económica general aplicable a los hechos de cualquier tiempo o espacio, sino sólo la teoría de una pluralidad indefinida de sistemas económicos, cada uno separado de los demás. El mismo Sombart sólo nos da la teoría de un sistema económico concreto, el capitalismo en todas sus ramificaciones, y, para ponerlo de relieve, un esbozo de dos sistemas precapitalistas: la economía autónoma y el sistema artesanal.

El sistema económico no es, para Sombart, un fenómeno histórico que se limite a describir, sino un «tipo ideal» [36] que emplea para la comprensión del proceso histórico concreto. Para él, la discontinuidad radical de los sistemas económicos sólo se aplica al tipo. El mismo proceso concreto es continuo, representando un paso gradual de unos sistemas a otros.

Pero, no obstante, por mucho que Sombart subraye el carácter teórico y abstracto de sus conceptos, sigue subsistiendo el hecho de que su referencia es individual e histórica, y no analítica y general [37]. El sistema económico capitalista no es útil en general sino en el análisis de los hechos de una sola época histórica. En este aspecto, Sombart ha sacado la conclusión radical adecuada para seguir la tradición histórico-idealista.

Es igualmente radical en el otro aspecto principal de su obra: en su teoría de la causación, que es una respuesta polémica directa

[35] Documentado principalmente en la masiva obra de Sombart: *Der moderne Kapitalismus*, 2.ª edición.

[36] Véase, después, el cap. XVI, para un tratamiento más detallado del tipo ideal en conexión con Weber.

[37] Aquí, de los dos elementos del pensamiento marxista, conscientemente sólo ha manejado uno. Marx manejó conceptos económicos clásicos cuando le fueron útiles, sin preocuparse demasiado por su status metodológico.

al materialismo histórico marxista. Hay, dice, tres aspectos de un sistema económico: una forma de organización, un «espíritu» *(Geist)* y una técnica. Con una notable excepción, utiliza la descripción marxista del sistema (es decir: su tipo ideal), pero difiere profundamente en su interpretación de las relaciones entre sus elementos, dando clara prioridad al espíritu, que, dice, ha creado la forma de organización para sí mismo. Merece la pena diseñar brevemente los conceptos concretos para iluminar la cuestión teórica general.

Por el lado de la organización, el sistema se caracteriza, por una parte, por el carácter de la unidad que lo constituye (la empresa capitalista) y, por otra, por el tipo de relaciones entre estas unidades. La empresa está organizada internamente por la división en dos clases principales: los propietarios-patronos, por una parte; los trabajadores asalariados sin propiedad, por otra. Sus relaciones recíprocas son relaciones típicas de mercado competitivo. El complejo total de empresas constituye un sistema cerrado y autosuficiente. El fin inmediato de cada una de las empresas debe ser, antes que nada, la obtención de beneficios, cualesquiera que sean los motivos privados de los participantes individuales, porque el proceso competitivo centra todas las actividades capitalistas en el beneficio, y hace de su obtención la medida del éxito y la condición de supervivencia.

Así, Sombart está de acuerdo con Marx en el carácter compulsivo del sistema. Su carácter competitivo y adquisitivo no es cuestión de los motivos privados de los individuos sino de las condiciones inexorables de las situaciones en las que los individuos están situados [38]. Además, también está de acuerdo en que esto no ha sido siempre característico de todos los sistemas económicos. No era cierto, por ejemplo, del sistema artesanal.

Pero esta coactividad sólo es aplicable al sistema plenamente desarrollado, en el que su *Geist* se ha «objetivado» o «institucionalizado». Pero Sombart difiere radicalmente de Marx en su interpretación de cómo ha sucedido esto. Esta forma objetiva de organización, en lugar de ser la resultante de formas similares previas,

[38] Es instructivo observar la analogía entre esto y el acercamiento de Durkheim al problema de la compulsión.

es la creación de un *Geist*. Los principios de este *Geist* son: la adquisividad, la competencia y la racionalidad.

Para Sombart este *Geist* tiene dos aspectos: el espíritu de empresa y el espíritu burgués [39]. El primero explica los dos primeros principios. Sus principios no se limitan, en modo alguno, a la esfera económica, sino que su vigencia en ella es una fase del gran movimiento del Renacimiento. Sus características distintivas son: individualidad, iniciativa, energía y lucha por el poder. Es el mismo espíritu que ha creado el Estado, la ciencia y la exploración modernos.

Sin embargo, la empresa económica es un campo especialmente favorable para este espíritu, porque las actividades adquisitivas, una vez liberadas de las ataduras del tradicionalismo, no contienen límite intrínseco alguno, por una parte, siendo, por otra, intrínsecamente competitivas. Y sólo en este campo ha creado el espíritu del Renacimiento un sistema institucional tan tupido.

Otra diferencia interesante respecto de Marx es el modo como Sombart lanza su tesis de la discontinuidad de sistema al campo de la tecnología, reducto central del evolucionismo positivista y lineal. La tecnología del capitalismo desarrollado no es, sostiene, simplemente más «adelantada» que la de la era precapitalista: descansa sobre principios radicalmente distintos. Esta última era tradicional, ella es racional; esta última empírica, ella científica. La técnica artesanal se basaba en reglas empíricas; es decir: en reglas que incluían experiencias concretas, tradicionalmente transmitidas sin referencia a principios generales. La técnica capitalista, por otra parte, consiste principalmente en la aplicación del saber científico teórico a problemas concretos, sin referencia a la tradición.

Finalmente, la lucha de clases es mucho menos importante en Sombart que en Marx. No sucede esto principalmente porque Sombart no consiga reconocer su base organizativa en la estructura de la empresa capitalista —por el contrario, lo hace muy explíci-

[39] Véase *Der Bourgeois*, traducido por M. Epstein por *The Quintessence of Capitalism;* véase también: Talcott Parsons, *Recent German Literature on Capitalism*, I, *Werner Sombart*, «Journal of Political Economy», diciembre, 1928.

tamente— sino porque tiene una concepción muy distinta del proceso de desarrollo del capitalismo. Para Marx, era la progresiva aparición de las contradicciones inherentes a la base material; para Sombart, por otra parte, representa la objetivación del *Geist*, es decir, la transformación gradual de las actitudes subjetivas en un sistema institucionalizado y compulsivo. Este es el proceso que constituye el tema central del estudio de Sombart. Además, su obra no se orienta «hacia adelante», hacia la aparición de los sucesores del capitalismo, sino que se concentra, más bien, sobre el sistema mismo. Eticamente, mira hacia atrás en todo caso.

Este breve esbozo de la teoría del capitalismo de Sombart debiera servir para poner de manifiesto ciertos puntos. En el tema concreto, y en la mayoría de las características descriptivas del sistema, el origen de la teoría está en Marx. Pero no sólo está de acuerdo con Marx en el énfasis sobre el carácter histórico del sistema; va mucho más allá que él, tanto en la eliminación de todo menos su carácter histórico como en apartar la interpretación de éste del materialismo de Marx, devolviéndola a la línea principal del pensamiento metodológico histórico-idealista alemán.

Esto se ve realizado principalmente por el papel que asigna al «espíritu del capitalismo». Se asigna a esta entidad el único papel creador, excepto en cuanto a ciertas condiciones determinantes. Las actividades concretas de los hombres del sistema son «expresiones» de este *Geist*, no, como en la teoría económica ortodoxa, medios para la satisfacción de necesidades. Además, este *Geist* no es considerado como un elemento de un proceso de compleja interacción, junto con varios otros; actúa solo.

Realmente, Sombart es todavía, en cierto sentido, un empírico. Su teoría no es, sin duda, una descripción directa del fenómeno concreto total del capitalismo. Es un tipo ideal. Pero no es analítica en el sentido de la exposición anterior; enuncia la «esencia» de los hechos concretos. Aparte del hecho de que cabe identificar a más de un sistema en la misma situación, lo que se omite es contingente, en el sentido de no ser significativo para *teoría* alguna de una ciencia social. Es una teoría «económica», pero no, como la de Pareto, abstracta, en el sentido de que, para la adecuación concreta, necesite ser complementada por otras teorías que tratan de otros elementos de los mismos fenómenos concretos. He ahí

por qué Sombart está en la necesidad lógica de incluir en su sistema incluso un elemento aparentemente tan extraño como la tecnología.

Así, en el conflicto Marx-Sombart se encuentra, para este estudio, el enunciado de una cuestión fundamental. En la medida en que es posible encontrar una teoría de factores en el materialismo de Marx, implica esencialmente los elementos dominantes en la tradición utilitaria. Sin embargo, Sombart ataca a Marx por no ser capaz de explicar los hechos del sistema coactivo y objetivo, que era el propio punto de partida empírico de Marx. El resultado del análisis anterior de las dificultades internas de la tradición utilitaria es una postura empíricamente favorable a la crítica de Sombart.

Además, ha aparecido en Sombart un elemento que encaja con el análisis previo de su estudio. Su *Geist* es, sin duda, un elemento de valor común. Pero el esquema metodológico en términos del cual lo trata es «imperialista», como lo son todos los empirismos. Hace del fenómeno concreto total del capitalismo, en la medida en que puede convertirse, de algún modo, en objeto de las ciencias sociales, una «manifestación» de este *Geist*. Elimina, consiguientemente, por completo, los elementos utilitarios. De ahí el rechazamiento perfectamente lógico y claro por Sombart de la teoría económica ortodoxa.

Weber, por otra parte, era un pensador impregnado tanto de la tradición idealista de pensamiento como de los problemas empíricos concretos de Marx y de Sombart. Trascendió, sin embargo, el dilema Marx-Sombart de un modo conforme con el esquema general de análisis desarrollado en este estudio. A él, pues, se volverá ahora para considerarlo más a fondo.

CAPITULO XIV

MAX WEBER, I: RELIGION Y CAPITALISMO MODERNO

A. PROTESTANTISMO Y CAPITALISMO

Las peculiares circunstancias en las que la obra de Weber sobre las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo ha entrado en el campo de atención de los estudiosos ingleses han dado origen a una impresión generalizada, pero errónea, sobre su carácter intelectual. Su asociación a lo que ha sido ampliamente interpretado como una tesis dramática y radical en la interpretación histórica ha favorecido la opinión de que era uno de esos tipos que toman una idea simple y la llevan al extremo, interesándose sólo por los más gruesos trazos y mostrando un soberano desprecio por el estudio meticuloso y detallado de los hechos. Ha sido a menudo interpretado como un «filósofo» o «teórico», en el sentido despectivo de alguien que hace que los hechos se ajusten a sus teorías, más bien que al contrario.

Es cierto que Weber podía, cuando era necesario, formular sus opiniones muy precisamente, especialmente cuando había en la situación un elemento polémico. Pero esto en modo alguno agota su carácter. Cualquiera que intente comprender en algún grado la totalidad de su obra sociológica no puede dejar de impresionarse, y de quedarse en gran medida perplejo, por la enorme masa de material histórico detallado que Weber manejó. Realmente, tan vasta es esta masa, y mucha de ella tan técnica en los diversos campos de los que ha sido extraída, que un ser humano normal se ve en muy serias dificultades en cualquier tipo de aná-

lisis crítico, ya que una comprobación empírica real de la obra de Weber en su conjunto estaría probablemente muy por encima de las capacidades de cualquier estudioso vivo, trabajando por sí solo. La mente de Weber era, lo que es sumamente raro en la edad moderna, enciclopédica [1].

Sin aceptar la corriente evaluación adversa, es lícito sostener que la mente de Durkheim era del tipo atribuido a menudo a Weber [2]. El estudio anterior de su obra muestra que se ocupó siempre, en el plano teórico, de rasgos principales relativamente simples y de alternativas netas. La agudeza de su pensamiento en este sentido es una rara cualidad. No es esto una crítica sino una franca alabanza. La cabeza de Durkheim era casi un tipo puro de cabeza teórica. No quiere esto, desde luego, decir que emplease

[1] Aunque, obviamente, lo que ahora más interesa son la teoría y la metodología sociológicas centrales de Weber, que trascienden cualquier campo concreto especial, en el caso de un hombre que cubrió un campo tan amplio de material empírico, la opinión sobre su obra de especialistas en estos campos es especialmente importante. Cabe citar tres opiniones, dadas verbalmente al autor por estudiosos eminentes de distintos campos, todos los cuales tienen alta opinión de la competencia de Weber en los respectivos campos de los que ellos se ocupan. El profesor E. F. Gay, especialista en Historia Económica, considera a Weber «una de las cabezas más estimulantes y fecundas de la generación pasada en el campo de la historia económica». El profesor W. E. Clark, especialista en filología, considera que el estudio por Weber del hinduismo y del budismo es «el intento existente más satisfactorio de tratar el sistema religioso-social indio como un todo». Finalmente, el profesor A. D. Nock, cuyo campo es la historia de las religiones, habla de la obra de Weber en ese campo como «no sólo obra de gran capacidad sino de genio».

Cabe enfrentar a estas opiniones la opinión adversa de cierto número de historiadores sobre la cuestión capitalismo-protestantismo. Como el presente autor ha intentado ya mostrar («Journal of Political Economy», octubre, 1935), al menos un caso —no atípico— de esta crítica (véase H. M. Robertson, *The Rise of Economic Individualism)* se basa en una impresionante interpretación errónea de la obra de Weber.

[2] Durkheim no descuidaba los hechos, pero se ocupaba intensivamente de un pequeño cuerpo de hechos cruciales, más que extensivamente de un amplio cuerpo de información.

mal los hechos o que le faltase capacidad analítica empírica; la exposición anterior debiera demostrar la falsedad de cualquier concepción errónea de este tipo. Pero, dados los puntos de partida de ciertos problemas empíricos, su interés central era teórico. Como sucede a la mayoría de los grandes teóricos, su interés subsiguiente por los hechos fue principalmente intensivo más que extensivo, del tipo del interés por el experimento crucial.

La mente de Weber era muy distinta. Su ingrediente teórico, aunque importante, coexistía con un omnímodo apetito de detalles y de amontonamiento de masas de hechos. Sólo en ciertos puntos cruciales, destacan claramente de la masa de detalles los trazos principales de un sistema teórico; y hay que ponerlos de manifiesto siguiendo paso a paso su empeño, a partir de un punto originario claramente definido. Eso es lo que se intentará aquí. Pero, al hacerlo, será necesario subrayar el aspecto teórico de su obra, en cuanto distinto del histórico. El elemento de abstracción, incluso de «construcción», de esto es tanto más inevitable cuanto que la obra de Weber, como la de Durkheim, quedó sin terminar. No es un sistema redondeado, lógicamente perfecto y terminado, sino una gran obra de pionero. En ello, como también sucede en el caso de Pareto y de Durkheim, estriba gran parte de su interés.

El aspecto histórico de la obra de Weber es, realmente, comprensible, no sólo a partir de cualesquiera propensiones hereditarias que pueda haber tenido sino también a partir de su contexto intelectual. Sus principales estudios formales fueron de jurisprudencia, bajo la égida de la escuela histórica, especialmente de Goldschmidt y de Mommsen. Probablemente su interés originario por la economía se debió, en buena medida, a la insatisfacción que le produjo el «formalismo» de la *Rechtsphilosophie* neokantiana [3]. La preocupación por los detalles de la historia legal le abrió los ojos a la importancia de los factores económicos y de otros factores no jurídico-formales en el desarrollo de los sistemas legales. Además, su paso de la jurisprudencia a la economía se produjo al mismo tiempo que influía claramente en Alemania la

[3] Lo que puede, sin duda, ayudar a explicar la dureza de su ataque a Stammler. Véase: *Gesammelte Ausfsätze zur Wissenschaftslehre*, págs. 291 y ss. Citado después como *Wissenschaftslehre*.

escuela histórica en la última disciplina, especialmente el empirismo particularista de Schmoller. Y en Heidelberg sucedió a un eminente economista histórico: a Knies.

Así, su primer contexto, en cuanto a estudios y vocación, fue el de la tradición empírica y detallada del pensamiento histórico alemán, tema tratado en el último capítulo. De ella, sin duda, más que de cualquier otra fuente, derivó sus rigurosos criterios de objetividad en la investigación histórica. Pero, como se ha visto, era difícil evitar toda teoría, y los miembros más eminentes de las escuelas históricas habían siempre trascendido la mera observación y registro de hechos detallados, llegando a la organización de los hechos bajo conceptos. Pero en la tradición histórica esto tuvo lugar, en buena medida, en términos del sistema total de una época cultural dada, como, por ejemplo, en el *Römisches Staatsrecht* de Mommsen. La mente de Weber era demasiado activamente teórica para permanecer indefinidamente sumergida en la investigación histórica detallada por sí misma. Su propia teorización partía, sin embargo, de la tradición histórica, aunque fuese, eventualmente, para trascenderla.

Como se ha indicado, sus primeros estudios en el campo de la historia legal se preocuparon, cada vez más, por los factores «materiales» implicados en el desarrollo legal; materiales en el sentido marxista. Su tesis doctoral tenía ya una inclinación económica, como muestra el tema: «Trading Companies in the Middle Ages» [4]. Quizá la culminación de esta primera fase de su obra esté en el trabajo *Agrarverhältnisse im Altertum* [5], que subrayó los elementos materiales, pero principalmente los de organización militar, más que los elementos económicos en un sentido más restringido.

Ya en este período se evidenciaba en su obra una fuerte tendencia al relativismo histórico, como, por ejemplo, en su ataque al empleo por Eduard Meye de categorías económicas «modernas», tales como la de «fábrica», para describir las condiciones

[4] Reimpreso en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*.

[5] Originalmente escrito para la 3.ª edición del *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, pero reimpreso en el volumen anterior.

económicas del mundo antiguo [6]. Pero, con estas tendencias generales, el primer período seguía siendo, en conjunto, un período de estudios históricos inconexos, con un sesgo materialista bastante claro. Una nueva orientación advino, de modo un tanto dramático, cuando Weber se recuperó de la depresión nerviosa que le obligó a retirarse de todo trabajo científico durante aproximadamente cuatro años y de la enseñanza universitaria hasta casi el final de su vida. Esta nueva orientación [7] se tradujo en las investigaciones que ocuparán esta exposición. Tomó tres direcciones principales: primera, una concentración empírica sobre un fenómeno histórico-social concreto, el «capitalismo moderno»; segunda, una nueva interpretación antimarxista de él y de su génesis, que desembocó, últimamente, en una teoría sociológica analítica; y tercera, una base metodológica para ésta, que se desarrolló paralelamente a ella. Las tres serán ampliamente estudiadas. La primera de las tres (el problema del capitalismo), descriptiva y explicativa, se estudiará en el presente capítulo; la siguiente, la base metodológica de los estudios del capitalismo, en el cap. XVI; y, finalmente, en el cap. XVII se estudiará el sistema teórico más amplio implicado en ambas y que emerge de ellas.

LAS PRINCIPALES CARACTERISTICAS DEL CAPITALISMO

Bajo la influencia de la tradición histórica de pensamiento, no era sino natural que la sistematización de los resultados de estudios históricos detallados de varias épocas estuviese dirigida, en primer lugar, a elaborar descriptivamente sistemas concretos de estructura y relación sociales. Así, el interés empírico de Weber, que siguió a su primera inclinación económica, vino a centrarse en los fenómenos del moderno orden económico, considerado como sistema socio-económico [8]. Como Marx y Sombart, insistió en su

[6] *Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte,* pág. 8.

[7] Para el aspecto biográfico, en éste como en otros aspectos, véase el distinguido y encantador *Max Weber, Ein Lebensbild,* de Marianne Weber.

[8] Véase Talcott Parsons, *Capitalism in Recent German Literature,* II, *Max Weber,* «Journal of Political Economy», febrero, 1929.

carácter único en la historia, en que no se había visto nada parecido a este sistema en ningún otro tiempo o lugar.

Indudablemente, el principal punto de partida del tratamiento descriptivo de Weber fue Marx. Los escritos de Marx y las exposiciones del capitalismo y del socialismo que giraban en torno a ellos estaban causando una profunda impresión en Alemania en el período formativo de Weber, pero, típicamente, se trataba del Marx «histórico» y no del Marx más estrechamente vinculado a la teoría económica clásica. En muchas de las categorías descriptivas aplicadas al sistema capitalista, Weber concurre con Marx.

Así, ciertamente, consideró como su unidad básica a una empresa capitalista organizada, a una empresa que, cualquiera que fuese la diversidad de los elementos tecnológicos y organizativos implicados, estuviese orientada fundamentalmente hacia la obtención de beneficios, hacia la explotación de oportunidades de adquisición en un sistema de relaciones de mercado. En cierto grado al menos, este hecho, por sí solo, justifica el que se llame «adquisitivo» al sistema en su conjunto, en el sentido de que el elemento competitivo inherente a un sistema de relaciones de mercado era tal que hacía del beneficio no sólo el fin inmediato sino también la medida del éxito; realmente, en último término, de la capacidad de una empresa para subsistir. Así, *en* el sistema, el beneficio, una vez establecido, tenía que ser un fin; de hecho, el fin regulador de la acción, dentro del sistema de relaciones capitalistas como tales, cualquiera que fuese el motivo individual último. El sistema, pues, no es meramente adquisitivo; es compulsivo y «objetivo», en el mismo sentido, en buena medida, en que lo era tanto para Marx como para Sombart.

Todo esto se sigue de este concepto, muy general y formal, del «capitalismo» como sistema de empresas que obtienen beneficios, ligadas por relaciones de mercado. Tales empresas, o incluso sistemas de empresas, no son, en modo alguno, peculiares a la moderna sociedad occidental. Realmente, Weber no vacila en hablar del «capitalismo» como de algo existente en muchos tiempos y lugares, y, según la fuente de las oportunidades de beneficios, como de algo con muchos tipos distintos. En este aspecto, la diferencia entre el moderno Occidente y otras sociedades es, sólo, una diferencia de grado, aunque una diferencia muy significativa. Proba-

blemente es sólo aquí donde Weber sostuvo que había habido algo parecido a una «organización capitalista de la sociedad como un todo» [9], necesaria para que la adquisividad coactiva del sistema apareciese con todas sus consecuencias. Pero esto en modo alguno agota la materia.

En primer lugar, Weber tiene cuidado de distinguir entre la «adquisividad» capitalista en general y la que es meramente expresión de la codicia o del instinto psicológico de adquisición. Esta última no es, en modo alguno, peculiar a la moderna sociedad, o incluso a sociedades con un alto desarrollo de cualquier tipo de capitalismo. Lo que caracteriza a la adquisición capitalista es, más bien, su «racionalidad» [10], la adquisición, la búsqueda de la ganancia en una «empresa continua y racionalmente dirigida» [11]. Esto puede fácilmente implicar un alto grado de disciplina y de atenuación del impulso adquisitivo.

Pero, además, el capitalismo moderno tiene ciertos rasgos específicos que lo distinguen claramente del de otros tiempos. Como característica identificadora, Weber excluye claramente a los «aventureros capitalistas», hombres que, por continua y racional que sea su empresa, la llevan sobre una base aventurera y especulativa, sin restricción ética. Ha habido de éstos en todos los tiempos y lugares, dondequiera que se ha presentado la oportunidad. Lo característico del Occidente moderno es, más bien, lo que Weber llama «capitalismo burgués racional». ¿En qué consiste?

Weber, como Marx, partió de la concepción de una unidad productiva organizada, la empresa, más bien que del individuo aislado de los primeros economistas. Pero, en su interpretación de los rasgos importantes de esta unidad, se separó importantemente de Marx. En su concepción del papel del trabajador asalariado, está de acuerdo con Marx en que sólo el moderno capitalismo occidental se ha «centrado sobre una clase libre asalariada (formalmente) separada de la propiedad de los medios de produc-

[9] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pág. 4. Citado después como *Religionssoziologie*.

[10] En un sentido específico a explicitar en el curso de la exposición. Weber tiene mucho cuidado de no simplificar demasiado en este punto.

[11] *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 4.

ción»[12]. Y la existencia y situación de esta clase, el proletariado, explica las peculiaridades del moderno movimiento socialista, expresa un conflicto de clase distinto de los de cualesquiera otros tiempos[13].

Pero, a pesar de este acuerdo, el centro de interés de los dos economistas es distinto. Para Marx, está en el conflicto de intereses de las dos clases como tales; para Weber, en el tipo social específico de organización como tal[14]. El rasgo central del capitalismo burgués racional es la «organización racional del trabajo libre». Esta es, a su vez, un ejemplo de un tipo de organización social más general y fundamentalmente importante, al que Weber llama, en un sentido especial del término, «burocracia».

La burocracia, tal y como Weber utiliza la palabra, es un fenómeno bastante complicado[15]. Implica una organización dedicada a lo que, desde el punto de vista de los participantes, es un fin impersonal. Se basa en un tipo de división del trabajo que implica especialización en términos de funciones claramente diferenciadas, divididas según criterios técnicos, con una correspondiente división de la autoridad jerárquicamente organizada, encabezada por un órgano central, y con calificaciones técnicas especializadas por parte de los participantes. El papel de cada participante se considera un «empleo», en el que actúa en virtud de la autoridad investida en el empleo y no en virtud de su influencia personal. Esto implica una neta distinción, en muchos aspectos distintos, entre sus actos y relaciones a título oficial y a título personal. Implica, en general, separación entre lugar de trabajo y domicilio, entre fondos y propiedad del negocio y propiedad personal, y, sobre todo, entre autoridad en asuntos oficiales e influencia personal fuera de la esfera oficial.

[12] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. por Talcott Parsons, pág. 21. Citado después como *Protestant Ethic*.

[13] *Ibid.*, pág. 23.

[14] Esta diferencia de énfasis no puede deberse a la falta general de aprecio por Weber de la lucha de clases o, más generalmente, del elemento de poder. La exposición posterior mostrará que Weber prestó mucha atención a estos fenómenos.

[15] Véase *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialoekonomik*, vol. III, págs. 650 y ss. Citado después como *Wirtsch. u. Ges.*

Se concibe el empleo como una profesión o vocación *(Beruf)* [16], que implica una cierta devoción impersonal a las tareas del empleo que impone obligaciones al empleado. La forma típica de remuneración es el salario, al que se considera no tanto como una «recompensa», o como el equivalente del «sacrificio», sino como garantía de una escala de vida conforme con la posición social del funcionario, de acuerdo con su rango. Sobre todo, burocracia implica disciplina. Una burocracia es, dice Weber, «un mecanismo basado en la disciplina» [17]. Es el encaje de las acciones individuales en una complicada estructura, de modo que el carácter de cada uno y sus relaciones con el resto puedan ser estrictamente controlados en interés del fin al que está dedicado el todo. La importancia de la disciplina estriba en que es capaz de contar con que el individuo haga lo debido, al tiempo debido y en el lugar debido.

La burocracia es, con mucho, el método más eficaz conocido de organización de grandes cantidades de personas para la realización de complicadas tareas de administración, y su expansión se explica, en gran medida, puramente por esta superior eficacia [18]. Pero, al mismo tiempo, depende de la existencia de condiciones sociales bastante especiales [19], cuya ausencia puede constituir una barrera muy seria para su desarrollo, por grande que sea la necesidad objetiva.

La presencia de la burocracia, incluso a gran escala, no se limita, desde luego, en modo alguno, al moderno capitalismo. Weber señala [20] seis claros casos históricos: el Egipto del Nuevo Reino, el Imperio romano tardío, el Imperio chino [21], la Iglesia católica romana, el moderno Estado europeo y la moderna empresa capitalista a gran escala. De ellos, los dos últimos son, sin duda, técnicamente hablando, los casos más desarrollados de todos en diferen-

[16] *Ibid.*, pág. 651.

[17] *Ibid.*, pág. 651.

[18] *Ibid.*, págs. 128, 660.

[19] Que no pueden aquí tratarse con detalle, excepto en uno o dos puntos.

[20] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 655.

[21] Como se verá después, este caso implica ciertos elementos que lo diferencian muy claramente de la burocracia capitalista occidental. Véase cap. XV.

ciación de educación especializada y en independencia del método de remuneración (salario monetario) de todas las influencias no burocráticas.

Un claro rasgo de la burocracia capitalista moderna es su relativa independencia respecto de la del Estado. A la gran empresa no se le ha impuesto su modo de organización desde fuera, por el Estado, ni ha crecido, en medida apreciable, imitando a la burocracia estatal. Esta última debe mucho, en todas partes, a la influencia militar, ya que el moderno ejército tiene un acusado carácter burocrático, en contraposición, por ejemplo, a los ejércitos del feudalismo. Pero está claro que dos de los países más acusadamente capitalistas, incluidos los más antiguos, Inglaterra y Estados Unidos, son precisamente los países, entre todos los grandes poderes modernos, en los que el ejército ha tenido menos influencia sobre la estructura social, en comparación con los principales Estados europeos continentales. Estos hechos apuntan claramente a que la burocracia capitalista es algo de crecimiento esencialmente independiente.

Es, desde luego, cierto que ha habido una estructura estatal relativamente muy desarrollada dondequiera que la burocracia capitalista a gran escala ha parecido, y parece, ser una condición necesaria de ella, ya que esta última exige paz y orden internos, movilidad y otras circunstancias. Pero éstas pueden darse dondequiera que el capitalismo se desarrolle de algún modo, en los tiempos modernos, sin ningún fuerte ingrediente burocrático.

Un cierto grado de división del trabajo y de especialización de funciones es posible, sobre una base «individualista», sin unidades productivas muy organizadas. Esto era más o menos cierto de la etapa de la industria artesanal y del sistema doméstico. Además, las puras exigencias objetivas de la eficacia han constituido un importante factor de la organización más estricta de la unidad productiva que ha significado, en general, su acercamiento a formas burocráticas.

Pero, por el momento, no se discute la cuestión de la explicación de la burocracia capitalista. Lo que ahora interesa es, más bien, señalar que, dentro de la categoría más general del capitalismo, el subtipo que interesa fundamentalmente a Weber es el del «capitalismo burgués racional», y que la característica prin-

cipal de éste es la «organización burocrática» al servicio del beneficio pecuniario, en un sistema de relaciones de mercado. Es ésta, muy desarrollada y cuantitativamente extendida, la que Weber considera principal característica distintiva del moderno orden económico occidental. Es el centro alrededor del cual están agrupados otros elementos, y de la relación con el cual derivan su principal significado.

No quiere esto decir, en modo alguno, que niegue la existencia, o incluso la importancia, de otros muchos rasgos muy estudiados de este orden. La tecnología está, obviamente, más íntimamente relacionada con la organización burocrática, puesto que es responsable de gran parte de la elaborada división de funciones. La empresa se orienta hacia un mercado que, a falta de control, es competitivo. De ahí que el papel del mecanismo de precios esté claramente incluido en el concepto weberiano de capitalismo. En él encontramos un alto desarrollo de los medios técnicos para facilitar el intercambio (tales como: dinero, crédito, banca, especulación organizada, finanzas), aunque en modo alguno esté subrayado. Finalmente, no se intenta negar la importancia de las relaciones de clases. Lo que caracteriza al estudio de Weber es, más bien, un relativo desplazamiento de énfasis, producido por la colocación en el centro de atención de fenómenos previamente dejados en la periferia y, consiguientemente, considerados de significación teórica relativamente escasa. Más o menos, la burocracia juega, para Weber, el papel que la lucha de clases jugó para Marx y la competencia para Sombart.

Este desplazamiento tiene un resultado concreto muy importante: en contraposición a Marx y a la mayoría de las teorías «liberales», minimiza fuertemente las diferencias entre el capitalismo y el socialismo, haciendo más bien hincapié en su continuidad. La organización socialista no sólo dejaría intacto el hecho central de la burocracia sino que acentuaría grandemente su importancia. Esta importante diferencia de perspectiva está, realmente, estrechamente vinculada al intento de Weber de valorar el moderno orden en términos de un esquema comparativo muy amplio.

Al concluir esta exposición preliminar, debiera indicarse que Weber ha sido estudiado hasta ahora sólo a un nivel descriptivo.

La misma diferencia entre sus términos descriptivos y los de Marshall, al hablar acerca de la libre empresa, o incluso los de Marx y Sombart, indica que la descripción no es simplemente cuestión de «dejar que los hechos hablen por sí mismos». Implica, más bien, un elemento de selección y de énfasis entre los hechos, que equivale a un juicio acerca de su importancia teórica. Pero, no obstante, tanto el capitalismo como la burocracia son, para Weber, fenómenos concretos. Sin duda, son enunciados en forma de «tipos ideales», lo que implica una cierta forma de abstracción, pero, aunque «ideales», no por ello son menos concretos, dentro del marco de referencia [22].

El principal punto a señalar es el de que hay organizaciones «burocráticas», aunque no se ajusten plenamente al tipo, y el de que éstas son típicas del capitalismo. Hay, sin embargo, que prevenir frente a una interpretación errónea. No debe considerarse que la distinción entre el capitalismo «burgués racional» y el capitalismo «de aventureros» se aplica a los sistemas económicos en su conjunto sino sólo a elementos de tales sistemas. No es, incluso, una distinción de clases de empresas concretas, sino, más bien, de tipos de acción y de relación dentro de la empresa. Una casa de corretaje, por ejemplo, comprometida, para sus miembros y clientes, en la más fabulosa especulación en la bolsa de valores, puede fácilmente tener, por parte de los dependientes que ejecutan las órdenes, una organización burocrática racional muy desarrollada. La «racionalidad», característica tan destacada de la burocracia para Weber, se aplica principalmente al funcionamiento interno de la empresa, más que a sus relaciones de mercado, aunque pueda ser extendida a esta última esfera.

En este aspecto descriptivo de su estudio del capitalismo, Weber, salvando la diferencia de «acento», coincide bastante con Marx. Su énfasis sobre el aspecto «compulsivo» del sistema implica un acuerdo que trasciende la mera descripción. Implica una tesis sobre la determinación de la acción individual dentro del sistema, a saber: la de que el curso de la acción está determinado, en primer lugar, por el carácter de la situación en la que el individuo está

[22] Véase el cap. XVI para una exposición detallada del concepto de «tipo ideal».

situado, en la terminología marxista: por las «condiciones de la producción». Weber reconoce muy explícitamente esta implicación [23].

El sistema, una vez plenamente desarrollado, es autosostenido, en virtud de su poder compulsivo sobre los individuos. Weber no dice si avanza hacia la autodestrucción, en virtud de cualesquiera leyes específicas de su propio desarrollo, como sostenía Marx. En este punto, es agnóstico.

Pero aquí se acaba el acuerdo entre ellos. Mientras que, en cierto sentido, un enfoque «materialista» era adecuado para la descripción del sistema capitalista plenamente desarrollado, no lo era, sostenía Weber, para la explicación de su génesis. Para este propósito hay que invocar fuerzas completamente distintas. Al comienzo de la nueva etapa de su pensamiento, Weber llegó, muy decisivamente, a la opinión de que un elemento indispensable (aunque en modo alguno el único) de la explicación del sistema estaba en un sistema de valores y de actitudes de valor últimos, a su vez enraizado en, y en parte dependiente de, un claro sistema metafísico de ideas. Esto constituía, para el caso concreto entre manos, un reto polémico directo al tipo marxista de explicación.

El resto del presente capítulo y, más indirectamente, el próximo se ocuparán de describir cómo prueba Weber la tesis anterior. Pero, en primer lugar, puede ser útil indicar brevemente los pasos principales del proceso, siguiendo una línea de continuidad lógica más que una línea de continuidad temporal, aunque aquí las dos se correspondan bastante.

Weber no intenta negar en ningún momento la importancia de lo que Marx llamaba factores «materiales» del cambio social. De ahí que, a sus efectos críticos, no sea necesario descartarlos sino sólo rechazar pretensiones exageradas acerca de su sola adecuación. Esparcidas a lo largo y a lo ancho de toda su obra, hay observaciones críticas, a este efecto, sobre cierto número de puntos concretos. Sin embargo, su principal línea de prueba no es crítica sino positivamente inductiva. Los principales pasos pueden ser descritos del siguiente modo:

[23] *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 203-204; *Protestant Ethic*, páginas 54-55, 72.

1. Habiendo presentado su explicación descriptiva del fenómeno «capitalismo moderno», pasa a señalar que hay, empíricamente asociados a él, un conjunto de valores (en términos de Pareto: parte de un «estado mental») a los que cabe aproximarse mediante el estudio de expresiones lingüísticas. Weber intenta formular esto, sistemática pero descriptivamente, como el «espíritu» *(Geist)* del capitalismo. Se toma esto como un conjunto de actitudes mentales dirigidas hacia las actividades económicas como tales.
2. Constituyen un atisbo de conexiones más profundas entre estas actitudes concretas ciertos hechos estadísticos referentes a la relación entre la confesión religiosa y la agrupación ocupacional en partes de Alemania, que pusieron de manifiesto la tendencia a que los protestantes superen a los católicos en la propiedad y en el liderazgo de la empresa capitalista y en las ramas de la educación superior que llevan a las carreras científicas, técnicas y comerciales, en comparación con las ramas «humanísticas». Estos hechos constituyen una muestra demasiado pequeña para suministrar una «prueba», pero suministran, más bien, líneas directrices para una ulterior investigación. Weber las tomó como tales. Su propio intento ulterior de prueba siguió otro curso. Estudios subsiguientes de este carácter han confirmado, sin embargo, su opinión [24].
3. Sigue a esto el establecimiento de una estrecha relación de una «congruencia» al nivel «significativo» entre las actitudes mentales en cuestión, el espíritu del capitalismo y la ética de las ramas ascéticas del protestantismo, así como una relativa falta de relación con la ética católica y con las del protestantismo luterano. Esto implica demostrar la «correspondencia», o mutua congruencia, entre dos sistemas bastante complicados de actitudes de valor. A la vista de esta complejidad, el número de elementos distinguibles, en una relación recíproca bastante

[24] Véanse los hechos adicionales, que confirman fuertemente la postura de Weber, compendiados en el estudio de R. K. Merton, próximo a aparecer: «Science, Technology and Society in Seventeenth Century England», que se publicará en Osiris, *History of Science Monographs*, volumen IV.

específica, es tan grande que, en términos de probabilidad, se excluye prácticamente la mera posibilidad de que se realice la congruencia y, consiguientemente, resulta muy probable una estrecha relación funcional. Esto nada dice acerca de la prioridad causal, pero las relaciones temporales indican fuertemente un papel causal preponderante del sistema de actitudes religiosas, ya que existía tanto antes de cualquier alto grado de desarrollo del espíritu del capitalismo como tal como antes de cualquier gran desarrollo de la organización socio-económica real. De ahí que, sólo sobre esta base, haya muchas razones para imputar a los valores éticos del protestantismo un papel causal importante, aunque no exclusivo.

4. Weber no se limita a establecer esta congruencia en términos generales. Muestra también, mediante el análisis de escritos protestantes, que hay un proceso gradual de transición entre una postura religiosa que, aun con ciertas analogías importantes con el espíritu del capitalismo, no lo habría ciertamente sancionado sin embargo, y una postura que produjese una directa justificación ética de actividades adquisitivas ilimitadas, siempre que fuesen «honradas». Además, el análisis por Weber de la relación entre las ideas teológicas protestantes y los intereses religiosos de los creyentes no sólo investiga el mismo proceso de transición sino que suministra una motivación comprensible para el mismo. Siempre que no se demuestre directamente que estas actitudes e ideas religiosas son derivables de factores «materiales», dicho análisis proporciona una nueva y fuerte presunción en favor de la tesis de que constituyen un importante elemento independiente del proceso de desarrollo económico moderno. O sea, que el sistema efectivo de actividades económicas tiene tal carácter que uno sospecharía se desarrollase sobre la hipótesis de que había estado importantemente influido por la ética protestante, por el proceso estudiado por Weber. Aquí es donde se detiene Weber en su ensayo sobre *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo.*

5. Pero no se contenta con esto. Su estudio inductivo pasa del método del acuerdo al de la diferencia. Este adopta la forma de una ambiciosa serie de estudios comparativos, todos dirigidos a la pregunta: ¿por qué apareció el capitalismo burgués

racional moderno como fenómeno dominante *sólo* en el Occidente moderno? ¿Cuáles son los factores diferenciadores que explican que no haya conseguido aparecer en otras culturas? El estudio comparativo se expresa principalmente en términos de la dicotomía marxista factores «materiales»-factores «ideales». El resultado general es la tesis de que, en las etapas importantes del desarrollo de las culturas, las condiciones materiales de China, India, Judea ganaban en la comparación, desde el punto de vista de las potencialidades capitalístico-burocráticas, con las de nuestra propia época medieval y con las de principios de la época moderna, mientras que en cada cultura la «ética económica» de la tradición religiosa dominante en cuestión era directamente antagónica a tal desarrollo. Por otra parte, en el protestantismo (en menor medida, en la Cristiandad en su conjunto), la ética económica era directamente favorable. Esta conclusión confirma la relación funcional entre el protestantismo y el capitalismo. Además, por una parte, disminuye la probabilidad de que el espíritu del capitalismo sea meramente un reflejo de las condiciones materiales; con otras palabras: sea una variable dependiente, y, por otra parte, aumenta la probabilidad de que haya un elemento diferenciador principal en el plano de los valores. Es éste un método científico perfectamente válido, supuesto, desde luego, que sean correctas las alegaciones de hecho de Weber. No cabe, probablemente, acercarse más a la «prueba» en un campo de tesis empíricas de dimensiones similares. Pero una consideración más detallada de la cuestión metodológica implicada debe ser pospuesta al cap. XVI. La tarea presente es la de trazar el perfil principal del razonamiento empírico de Weber.

EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO

Lo que Weber llama «espíritu del capitalismo» es un conjunto de actitudes hacia la adquisición de dinero y hacia las actividades en ella implicadas. Es, desde luego, una actitud que apoya fuertemente tales actividades adquisitivas, pero no en todas y cada una de sus formas; entre las actitudes positivas, se trata de una muy

específica. En primer lugar, la actitud capitalista se distingue claramente de todas las actitudes que consideran a la adquisición un mal necesario, que se justifica como medio indispensable para otras cosas. Hay una gran escala de este tipo de actitudes, que va desde una condenación de tal severidad que deje poco lugar excepto para las necesidades más elementales hasta una «mundanidad» que, dando rienda suelta al goce y a la satisfacción de los apetitos, no pueda sino aprobar los medios necesarios para estos fines. Esta sanción cualificada de las actividades mundanales se ha debido, desde luego, a diversos motivos: a veces, como en el caso del catolicismo medieval, a intereses religiosos ultraterrenos; otras veces, en la ética griega clásica, por ejemplo, a una teoría humanista de la armonía. En contraste con todos estos motivos, el espíritu del capitalismo considera a tales actividades no un medio o un mal necesario sino un fin en sí, éticamente prescrito. El ganar dinero es una obligación ética por sí misma [25].

En segundo lugar, esta sanción ética no se aplica a la adquisición sólo dentro de ciertos límites cuantitativos, hasta que se ha ganado «bastante» —no hay criterio de saciedad—, sino que, más bien, se prescribe ilimitadamente la búsqueda de la ganancia. Esta característica separa tajantemente el espíritu del capitalismo de la actitud de «tradicionalismo», a la que Weber considera como, en ciertos aspectos, su principal antítesis. Niega enfáticamente que un manojo de necesidades concretas en continua expansión sea la situación normal de la humanidad. La situación normal consiste, más bien, en que actividades racionalmente adquisitivas estén orientadas hacia un nivel tradicionalmente fijado. El «principio económico» adopta normalmente la forma de la satisfacción de estas necesidades tradicionales con el menor esfuerzo posible. Por ejemplo, la reacción normal frente a un aumento de la remuneración del trabajo a destajo no es un deseo de ganar más trabajando más sino, más bien, un deseo de ganar lo mismo que antes con menos trabajo [26]. Sólo en áreas capitalistas ha sido, en medida

[25] Sancionada más allá de esto sólo por consideraciones trascendentales.

[26] Véase *Protestant Ethic*, págs. 59-60; en general, sobre el concepto del espíritu del capitalismo, véase su cap. II.

apreciable, destruido este tipo de tradicionalismo. El resultado es que, en esta medida, la adquisición se ha liberado de cualquier límite definido, convirtiéndose en un proceso interminable. Esta actitud hacia la adquisición es «racionalizada», en la forma en la que Weber se interesa por ella, considerando que es un deber ético en sí.

Otro modo en que el espíritu del capitalismo es una antítesis del tradicionalismo es en su relación con los procesos efectivos de actividades adquisitivas. En lugar de aceptar los modos de hacer las cosas en cuanto transmitidos, la actitud capitalista consiste, en cada momento, en reorganizar sistemáticamente sus procedimientos en términos de la tarea total. Sólo el fin último, la maximización del dinero, es «sagrado»; los medios concretos no lo son sino que son elegidos de nuevo, de acuerdo con las exigencias de cada situación concreta [27]. Esta doble antítesis del tradicionalismo da al espíritu del capitalimo, en la medida en que se le puede asignar algún tipo de influencia causal, un carácter fuertemente dinámico, muy importante a los efectos de Weber.

Esta actitud hacia la adquisición es correlativa a una actitud concreta hacia el trabajo, sea o no adquisitivo su fin inmediato. Tampoco el trabajo es considerado un mal necesario, sea por su origen tradicional en la maldición de Adán, sea por cualquier otra causa. Se realiza con el mismo sentido de obligación ética positiva, como campo para realizar directamente los más altos objetivos éticos del hombre. La actitud capitalista hacia el trabajo es lo que Veblen llama espíritu de «laboriosidad». Uno de sus síntomas más manifiestos es el sentimiento *ético* contra el temprano retiro del trabajo activo. Un hombre que no «produce», mientras tiene salud y fuerza, por fácilmente que pueda permitirse el retiro, está, en cierto modo, descuidando sus responsabilidades éticas.

Finalmente, el «espíritu del capitalismo», aunque dedicado a la adquisición ilimitada y a la emancipación del tradicionalismo, tanto en objetivo como en método, no implica, en modo alguno, una emancipación de la disciplina y del control. Por el contrario, sólo aprueba las actividades adquisitivas bajo una disciplina y un control muy estrictos. Es aquí donde debe trazarse la línea entre

[27] Véase *Protestant Ethic*, págs. 67-69.

el espíritu del capitalismo de Weber y el espíritu «de los aventureros» (el apetito impulsivo e indisciplinado de ganancia)[28]. Frente a éste, el espíritu del capitalismo prescribe un trabajo honrado y racional, sistemático y continuo, al servicio de la adquisición económica. Tal trabajo está necesariamente sujeto a una estricta disciplina, completamente incompatible con el dar rienda suelta al impulso.

La relación de todo esto con la burocracia debiera ser evidente. La organización burocrática exige una devoción personal «desinteresada» hacia una tarea especializada, y una capacidad para ajustarse a las exigencias racionales de un complicado esquema de actividades especializadas coordinadas, a espaldas de la tradición. Esto implica, igualmente, una rígida sumisión a la disciplina, dentro de los límites de la tarea. El espíritu del capitalismo es, para Weber, un caso especial del «espíritu profesional» *(Berufsgeist)*, que es la actitud específica necesaria para el eficaz funcionamiento de la burocracia. Es ese caso especial en el que la tarea impersonal, a la que se dirige la devoción ética desinteresada, contiene, como ingrediente básico, la adquisición ilimitada de dinero[29].

En toda esta exposición, el enfoque histórico de Weber se pone fuertemente de manifiesto en su insistencia sobre el carácter único de las actitudes en cuestión. Aunque nos son tan bien conocidas que tendemos a darlas por supuestas, como simplemente «naturales», no sucede esto en absoluto. En todos los aspectos esenciales tratados, Weber sostiene que la actitud capitalista es muy excepcional. La mayoría de los moralistas, religiosos y otros, sólo han sancionado la adquisición, si es que la han sancionado, como medio para un fin, o como mal necesario, nunca como fin en sí. La regla, de hecho como en teoría, ha sido el tradicionalismo, penetrado, en mayor o menor medida, por un apetito amoral e indisciplinado de lucro, base del capitalismo de los aventureros. La importancia teórica de esta tesis del carácter históricamente

[28] *Ibid.*, págs. 56-58, 69.

[29] Directamente, como para los directores de un negocio, o indirectamente, como para la mayoría de sus empleados. Típicamente, en el último caso, no es su propio interés financiero sino el de la empresa el decisivo.

único está en que problematiza el origen mismo del espíritu del capitalismo. Si fuese la regla en la mayoría de las épocas y de los lugares, podría simplemente explicarse como «naturaleza humana». Toda la exposición de Weber se opone directamente a tal interpretación.

EL CALVINISMO Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO

Habiendo establecido un conjunto de categorías descriptivas mediante las cuales distinguir el espíritu del capitalismo de otras actitudes conexas, Weber enfrenta finalmente el problema teórico de su origen [30]. Admite fácilmente que un sistema capitalista plenamente desarrollado es, en gran medida, capaz él mismo de generar estas actitudes en la gente que vive en él, mediante la selección y la influencia directa.

De lo que duda es de su capacidad para nacer de condiciones claramente distintas, sin una actitud mental, independiente y ampliamente extendida, favorable al capitalismo. Para esta duda, da, entre otras, dos razones críticas generales: 1) Mientras que, dadas las «condiciones», los criterios de selección, la teoría de la selección puede explicar los tipos concretos de individuos que alcanzan una posición dada, no puede explicar el origen de los criterios mismos[31]. 2) Una «forma de organización», por sí sola, no es bastante para crear las actitudes en cuestión. Es posible que una forma de organización claramente positivista esté administrada con espíritu completamente tradicionalista [32]. Sólo cuando se combina con un espíritu capitalista, cabe hablar de una situación completamente capitalista [33].

[30] El problema es esencialmente causal, más que histórico. El problema metodológico de la relación entre los dos será tratado en el capítulo XVI.

[31] *Protestant Ethic*, pág. 55.

[32] *Ibid.*, pág. 63 y siguientes.

[33] Así, para el concepto descriptivo de Weber, al menos del capitalismo *moderno*, la forma de organización, con la que empieza su concepto general, no es bastante. El fenómeno concreto total incluye un conjunto concreto dado de actitudes.

Pero estas consideraciones críticas sólo sirven para dar paso a la prueba positiva por Weber de que el «espíritu» es un factor causal fundamental en la génesis del orden capitalista concreto, y no un mero «reflejo» de sus elementos «materiales». El primer paso de esta prueba es el establecimiento de la congruencia entre este conjunto de actitudes y las derivadas de un conjunto de ideas ampliamente difundidas antes del desarrollo a gran escala del capitalismo burgués racional. Encuentra esto en la ética religiosa de lo que llama las ramas «ascéticas» del protestantismo.

El punto de partida es la consideración de las actitudes hacia las actividades mundanales de las variadas ramas de la ética cristiana, en especial hacia las actividades ampliamente orientadas a la adquisición económica. La ética católica, al menos a partir de la Edad Media, no fue, en modo alguno, completamente hostil a las cosas de este mundo. Su dualismo no fue, en modo alguno, tan radical como el de la Cristiandad de la antigüedad. La sociedad de la Cristiandad estuvo, al menos en un grado relativo, sancionada religiosamente, fue una *res publica christiana* [34]. Hay, sin embargo, dos razones fundamentales por las que esta relativa sanción no fue un poderoso estímulo para el espíritu del capitalismo. En primer lugar, el enfoque medieval consideró a las «vocaciones» en relación con su valor religioso en términos de una jerarquía, cuya cima era la vida religiosa, tal y como se vivía en el monasterio. Las actividades adquisitivas, por otra parte, no estaban lejos del final de la lista de las aprobadas de algún modo, y, precisamente en la medida en que tendían a hacerse capitalistas, estaban cada vez más sujetas a sospechas. Estas sospechas tendían a presionar fuertemente a las actividades capitalistas en la dirección amoral y «aventurera» [35].

En segundo lugar, y explicando en buena medida esta sospechosa actitud, toda la carga de la presión religiosa medieval se arrojó del lado del tradicionalismo en relación con las profesiones mundanas. El ideal social «orgánico» medieval consideró a la sociedad como una jerarquía de clases, cada una en su lugar adecuado, divina-

[34] Véase, especialmente, E. Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, vol. I, cap. III.

[35] Como, sobre todo, en el Renacimiento italiano.

mente ordenado, cada una con su función para el todo. El deber de cada individuo era vivir de acuerdo con su rango y realizar sus tareas tradicionales. Para tal enfoque, cualquier ruptura de la tradición era éticamente dudosa. Además, las actividades capitalistas se oponían también al tipo fuertemente personal de relaciones sociales que recibía la importante aprobación religiosa. A su vez, estaba relacionada con éste la sanción universal de la caridad, actitud claramente contraria a la «justicia» contractual formal, bajo la cual el capitalismo prospera máximamente [36].

En cierto aspecto, sin embargo, la ética católica se aproximó a la moderna concepción de la «profesión», a saber: en el puesto que asignó al trabajo en la disciplina monástica. A diferencia de la mortificación, la contemplación, y las devociones puramente rituales, el monasticismo occidental se ha caracterizado siempre por el papel del trabajo racional como ejercicio ascético, y, como tal, se ha distinguido de cualquier tipo de equivalencia oriental. Esta actitud hacia el trabajo, aunque, desde luego, no dedicada generalmente a la adquisición o, caso de estarlo, ciertamente no en beneficio del monje individual, estaba realmente en la línea del desarrollo «burocrático». Pero el mismo hecho de que fuese un fenómeno de monasticismo y de que el modo de vida del monje se distinguiese tan tajantemente del de los seglares impedía que se generalizase.

Uno de los resultados fundamentales de la Reforma fue la eliminación del monasterio de la esfera de influencia protestante. Y con esto vino un aumento del rigor de la disciplina ética esperada del cristiano seglar en su vida cotidiana. Sin embargo, la extensión de esto y sus implicaciones prácticas variaron mucho con las distintas ramas del movimiento protestante.

A los efectos de Weber, la distinción importante es la que separa al luteranismo, por una parte, de lo que denomina las ramas ascéticas del protestantismo, por otra. La limitación esencial a las implicaciones capitalistas de la ética luterana estriba en que no consiguió salvar las limitaciones del tradicionalismo [37]. Esto se

[36] Otras características destacadas de la ética católica serán puestas de relieve en contraste con las asociadas a la doctrina de la predestinación (véase después).

[37] *Protestant Ethic*, cap. III.

debió, en último término, a la peculiar combinación de la doctrina básica de Lutero, de la salvación sólo por la fe, que hacía que cualquier valoración ascética de la actividad humana oliese sospechosamente a salvación por las obras, con su versión de la concepción de la Divina Providencia, que sancionaba poderosamente el orden tradicional establecido de las cosas en este mundo. El resultado general fue la orden de permanecer en la profesión y posición social en la que se estaba situado y cumplir fielmente los deberes tradicionales a ellos correspondientes.

Esto no quiere, desde luego, decir que la doctrina luterana no contuviese una importante desviación respecto de la postura católica en la dirección general de una actitud hacia las actividades mundanas más favorable para la burocracia capitalista. Hizo esto, sobre todo, eliminando la posición religiosamente privilegiada del monje, y trasfiriendo la aprobación religiosa a todas las ocupaciones mundanas «legítimas», esencialmente en pie de recíproca igualdad. Cabe considerar a esto la base común de todas las actitudes protestantes. Pero la tendencia tradicionalista [38] de la ética luterana impedía que se desarrollase ulteriormente en una dirección más favorable a la burocracia capitalista.

Entre las ramas ascéticas, Weber hacía descansar su teoría principalmente, aunque no exclusivamente, sobre el calvinismo, y, por razones de brevedad, la presente exposición se limitará a él [39]. El tratamiento de la relación entre el calvinismo y el espíritu del capitalismo arrojará luz sobre la postura luterana, y aclarará las diferencias éticas entre las dos.

Sin embargo, quizá sea conveniente empezar por enunciar específicamente las relaciones generales en las que Weber intentaba situar a las tres entidades: el espíritu del capitalismo, el con-

[38] Y también el autoritarismo, estrechamente relacionado con ella. Cabe argumentar que esto favorecía un conjunto de actitudes más favorables a la burocracia *estatal* que a la de la empresa capitalista independiente. Esto puede fácilmente tener algo que ver con las peculiaridades del capitalismo alemán y con el hecho de que se desarrollase más tarde que en Inglaterra.

[39] En este aspecto, la postura calvinista debe ser considerada como el tipo polar extremo. Los otros movimientos ascéticos son, en varios aspectos, mitigaciones de su rigor.

cepto de «profesión» de un movimiento religioso dado y las ideas y actitudes religiosas básicas de ese movimiento. El espíritu del capitalismo ya ha sido descrito. El concepto de *profesión* es una manifestación, en un contexto concreto, de las actitudes típicas asociadas a un movimiento religioso hacia la participación de sus miembros en actitudes mundanas. El espíritu del capitalismo, tal y como Weber lo formula, implica un tipo concreto de actitud profesional hacia una cierta clase de tales actividades: las que implican la adquisición económica. Este es el principal punto de articulación, a los efectos de Weber, entre el espíritu del capitalismo y el sistema en cuestión de ideas religiosas.

Sería, sin embargo, una grave equivocación el suponer que la argumentación de Weber en pro de una relación causal entre el espíritu del capitalismo y la ética del protestantismo ascético descansaba sobre el concepto de la profesión como tal, especialmente si se entiende por ésta, a su vez, las afirmaciones explícitas hechas por los afiliados a este movimiento de la actitud deseable hacia las actividades mundanas. Tales afirmaciones constituyen un cuerpo de pruebas, pero sólo uno. Weber considera, a su vez, el concepto de profesión una manifestación, en una dirección, de un conjunto de actitudes en las que la estructura del sistema de ideas religiosas en cuestión, *considerado en su conjunto*, constituye un elemento central. Como Weber expresa la postura en los términos más generales [40]: son los «intereses», no las «ideas», los que, junto con las condiciones de la situación en la que se encuentran, determinan inmediatamente la conducta de los hombres. Entre estos intereses figuran los que se ocupan del status religioso del individuo; en términos protestantes: el «estado de gracia». La importancia de las ideas religiosas estriba en que, de modos concretos, canalizan estos intereses, y consiguientemente la acción relevante, en su persecución. Según la concepción que se tenga del universo, los intereses por la gracia o por la salvación se perseguirán, o podrán perseguirse, de muy distintos modos. El interés de Weber por las ideas religiosas se basa en este hecho. Se interesa por las actitudes prácticas que adoptan grandes masas de hombres hacia sus actividades cotidianas. Trata de ver estas

[40] *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 252-253.

actitudes, por lo que a la religión se refiere, en la perspectiva de las ideas religiosas a las que están asociadas. Pero no es el mero mandato verbal de ciertos tipos de conducta, emitido por representantes o líderes de cuerpos religiosos, al que se adhieren estas masas de hombres, del que depende el razonamiento de Weber [41]. Es, más bien, la estructura del sistema total de ideas religiosas *en su relación* con los intereses religiosos de los hombres. Tanto los mandatos de los líderes religiosos como las actitudes prácticas de las masas deben ser entendidos en relación con este sistema. No es en modo alguno necesario, a los efectos de Weber, suponer que es la autoridad personal o institucional de estos líderes como tales la que es el factor decisivo [42]. Desgraciadamente, estas consideraciones han sido a menudo descuidadas al tratar la obra de Weber.

Además, está estrechamente asociado a este punto otro muy importante. El interés de Weber no se limita, en modo alguno, a las consecuencias *lógicas* del sistema inicial de ideas religiosas, o a los deseos directamente expresados por los líderes religiosos de una conducta práctica basada en ellas. Se ocupa, más bien, de las *consecuencias totales* del sistema religioso. Esto implica dos puntos importantes: en primer lugar, las consecuencias importantes son, como dice, «psicológicas», más que puramente lógicas. Las consecuencias lógicas actúan, pero no solas. Deben ser tomadas junto con la constelación de intereses implicados, que pueden, como entre dos alternativas lógicas igualmente posibles, influir sobre la acción en la dirección de una, o incluso inhibir el desarrollo de las plenas consecuencias lógicas en algunas otras direcciones.

En segundo lugar, hay que considerar la influencia de un sistema de ideas religiosas sobre las actitudes prácticas como un proceso real en el tiempo, no como una deducción lógica estática. En su curso, el mismo sistema de ideas puede experimentar

[41] Un claro ejemplo de esta interpretación errónea es el libro de H. M. Robertson: *The Rise of Economic Individualism*. Véase la nota crítica: Talcott Parsons, *H. M. Robertson on Marx Weber and His School*, «Journal of Political Economy», octubre 1935.

[42] Afirma explícitamente que no le interesa principalmente la disciplina *de la Iglesia*, sino la motivación religiosa *directa* del individuo (ver *Protestant Ethic*, pág. 97).

cambios. De hecho, como se indicará, la actitud protestante hacia la adquisición económica experimentó un firme proceso de cambio, y sólo en las últimas etapas surgieron las plenas consecuencias importantes en el presente contexto. Sobre todo, Weber insiste en que los mismos reformadores originales no estaban, en modo alguno, llenos del espíritu del capitalismo [43]. Su interés era únicamente religioso, y hubieran rechazado enérgicamente las actitudes adoptadas por sus sucesores. Pero esto no prueba, en lo más mínimo, que estas últimas actitudes no fuesen, en importante grado, consecuencia de las ideas religiosas expuestas por los reformadores.

Teniendo presentes estas consideraciones generales, la exposición puede ahora pasar al específico sistema calvinista [44] de ideas y a su relación con las actividades económicas. A los presentes efectos, cabe decir que la teología calvinista consiste en un cuerpo de cinco postulados lógicamente independientes, aunque empíricamente interdependientes. Son independientes en el sentido de que, directamente, no se implican recíprocamente: cualquiera de ellos podría ser encajado en otros sistemas teológicos. Pero son lógicamente compatibles entre sí, limitando mutuamente las inferencias que cabe extraer de cualquiera mientras nos adhiramos a los otros, y, en conjunto, cubren todos los principales problemas metafísicos de una teología. Constituyen un sistema significativo.

Las proposiciones son, esquemáticamente, las siguientes: 1) Hay un Dios único, absolutamente trascendental, creador y gobernador del mundo, cuyos atributos y bases de acción están, aparte de la Revelación, completamente fuera del alcance del entendimiento humano finito. 2) Este Dios ha predestinado a todas las almas humanas, por razones que trascienden totalmente a la comprensión humana posible, o a la eterna salvación o al «pecado y muerte eternos». Este decreto ha sido otorgado desde y para la eternidad, y la voluntad o la fe humanas no pueden tener influencia sobre él. 3) Dios, por sus propias razones inescrutables,

[43] *Protestant Ethic*, pág. 91.

[44] Weber define al protestantismo «ascético» como incluyendo: 1) al calvinismo, 2) al pietismo, 3) a las sectas que surgen del movimiento baptista, 4) al metodismo. Por falta de espacio, la presente exposición se limita al calvinismo.

ha creado el mundo y ha situado al hombre en él sólo para el aumento de su gloria. 4) Para este fin, ha decretado que el hombre esté predestinado a la salvación o a la condenación, trabaje para establecer el Reino de Dios en la Tierra, y, al hacerlo, esté sujeto a su ley revelada. 5) Las cosas de este mundo, la naturaleza humana y la carne, están, abandonadas a sí mismas, irreparablemente perdidas en «el pecado y la carne», de los que no hay escape, a no ser por la gracia divina.

Todos estos elementos juegan un destacado papel en otras partes del pensamiento y de la historia cristianos. Sólo su combinación específica y la rigurosa consistencia en sacar sus consecuencias teológicas son específicamente calvinistas. Este sistema de teología produce una de las pocas soluciones lógicamente consistentes del problema del mal en la historia [45], al declararlo más allá del alcance de la inteligencia humana finita, así relegada a la voluntad inescrutable de Dios. Lógicamente, los elementos no necesitan ser así combinados. Un Dios trascendente podría, verosímilmente, haber hecho depender la gracia de las buenas obras, más que decidirla por predestinación. Podía dejar que los pecadores siguiesen su propio camino hacia la perdición en este mundo, más que sujetarlos a su ley. Podía haber creado el mundo para la felicidad del hombre, más que para su gloria.

Pero, dado este sistema, ¿cuáles son sus implicaciones para la conducta práctica?

En primer lugar, la trascendencia completa de Dios y el vacío entre las cosas carnales y las divinas excluyen la actitud mística de unión con el espíritu divino, de absorción en él. Este hecho se ve, a su vez, reforzado por la concepción de sumisión a la *ley* [46] para la gloria de Dios y por la correspondiente interpretación de la predestinación en relación con las cosas de este mundo, como asignando a los elegidos la tarea de construir y mantener el Reino de Dios en la Tierra de acuerdo con la divina voluntad. La principal relación de Dios con el hombre viene a ser la de la voluntad,

[45] *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 246-247.

[46] Desde luego, la ley divina revelada, no la de las autoridades terrenas. Cabrá, en su momento, considerar que las dos están en agudo conflicto entre sí.

y el hombre es, sobre todo, un instrumento, obediente o recalcitrante, según el caso, de la voluntad divina. El efecto neto, en opinión de Weber, consiste en dirigir las energías religiosas en la dirección activa y ascética, más que en la pasiva y mística [47]. No cabe, en absoluto, acercarse a Dios. Sólo cabe servirle. Y, a causa del fundamental dualismo, este servicio no puede ser en la dirección del abandono a las cosas de la carne, o de la adaptación a ella. Debe estar en la dirección del *control* sobre la carne, en su sujeción a una disciplina para la gloria de Dios. Esto es lo que Weber entiende por ascetismo.

Es muy importante una nueva consecuencia de la trascendencia de Dios y del dualismo resultante. Puesto que el mundo finito es una creación de Dios y una manifestación de su voluntad, el modo mejor de conocerle es estudiar sus obras. Del mismo modo que quiere someter al hombre a una ley, así, en un sentido distinto pero parecido, es el orden la nota clave de sus obras no humanas. Sus decisiones son para la eternidad. No las varía constantemente, entrometiéndose en el orden de la naturaleza. Al mismo tiempo, la naturaleza es la naturaleza y Dios es Dios. De ahí que la santificación de las cosas naturales sea idolatría.

Esta creencia en el orden divino tiene dos corolarios: una fe en el orden de la naturaleza, que es, sin duda, un motivo muy importante en el desarrollo de la ciencia moderna [48], y una fuerte hostilidad hacia el ritual, en cuanto que implica superstición e idolatría. Dios es demasiado plenamente trascendente para verse adecuadamente encarnado en cosas o actos sagrados concretos. Sólo de los modos específicos por él revelados interviene en el orden de este mundo, fundamentalmente a través de la acción de sus santos predestinados. Así, la actividad ascética al servicio de la voluntad de Dios es alejada de los canales rituales de expresión, haciéndola entrar en el control activo de las relaciones intrínsecas del mundo.

Así, el calvinista creyente tendería a considerarse como un

[47] Véase, después, cap. XV, págs. 702 y sig., para un tratamiento de la orientación más general de esta distinción, fundamental para la sociología de la religión de Weber.

[48] Véase el estudio de R. K. Merton, citado antes, pág. 634.

instrumento de la voluntad de Dios llamado a actuar de acuerdo con ella en la gran tarea de aumentar la gloria de Dios viviendo de acuerdo con su ley y contribuyendo a establecer el Reino de Dios en la Tierra. Además, esta acción no podía consistir fundamentalmente en observancias rituales, sino, más bien, en el control ético sobre el mundo al servicio de un ideal. Así, había ya una orientación general en dirección de la actividad mundana práctica. Esto se vio, desde luego, reforzado por el general rechazamiento protestante del monasticismo, con su consiguiente sujeción de todos a la misma ley y a las mismas normas éticas, y la necesidad de cumplir la voluntad de Dios en las ocupaciones ordinarias de la vida cotidiana, no retirado de ellas en el monasterio [49].

Además, la construcción estricta de la doctrina de la predestinación consistía en que la elección no podía reconocerse por signo externo alguno. De ahí que la convicción de la condenación no sirviese de fundamento para no vivir de acuerdo con las más exigentes normas, puesto que uno no conocía su destino, y, además, la voluntad de Dios exigía la sujeción de todos, por igual, a su ley.

Este problema de conocer el propio estado de gracia pone de manifiesto las consecuencias más específicas de la predestinación para la conducta. La postura calvinista auténtica consistía, como se acaba de indicar, en que no podía reconocerse la elección por signos externos. Pero aún más importante era la implicación del dogma de que los actos del individuo no podían tener influencia sobre su estado de gracia, puesto que éste había sido ya determinado desde la eternidad. Luego, precisamente en la medida en que toda la cuestión religiosa era tomada seriamente, en que el *interés* por la salvación era fuerte, el individuo estaba colocado en una terrible situación. Sus actos no podían influir en su eterno destino. De ahí que toda la presión de su interés religioso consistiese en *saber* si se salvaba o se condenaba.

[49] Lo que Weber llama ascetismo mundano *(innerweltliche Askese)*, en cuanto distinto del ascetismo ultramundano del monasterio *(ausserweltliche)*. «Ultramundano» no implica aquí tanto orientación hacia «el más allá» como negación a participar en la vida cotidiana ordinaria de la persona media, no especialmente religiosa.

Es aquí donde, para Weber, aparecen las consecuencias «psicológicas», en cuanto distintas de las puramente lógicas. Dado un serio interés, sostiene que la presión era demasiado grande para la masa de hombres. Bajo esta presión, fue la primera doctrina la que gradualmente cedió terreno. Vino gradualmente a sostenerse [50] que las buenas obras, aunque no podían influir sobre la salvación, podían interpretarse como *signos* de gracia. Un buen árbol no podía producir mal fruto. Luego, gradualmente, los elegidos vinieron a identificarse con los «justos», los que cumplían la voluntad de Dios, y los condenados con los «pecadores», los que no obedecían a su voluntad.

Antes de seguir por más tiempo esta línea de desarrollo, sin embargo, debieran indicarse algunas otras consecuencias fundamentales de la doctrina de la predestinación en su contexto calvinista. Como se ha afirmado en otra parte [51], un cierto carácter «individualista» ha sido fundamental para la Cristiandad desde un primer momento, y esto fue fuertemente reforzado por la Reforma. El calvinismo representa el extremo del desarrollo de este elemento individualista en una dirección concreta.

Porque, en primer lugar, su extremo antirritualismo desgaja al individuo mucho más drásticamente de lo que lo hizo nunca Lutero de la mano protectora y orientadora de la Iglesia y de los sacerdotes, lo que se sintió especialmente en el confesionario. Según la predestinación, no había ayuda para él. Ninguna agencia terrena podía tener influencia alguna sobre el estado de su alma. Pero, al mismo tiempo, *el* interés fundamentalmente importante para él, privado de este cómodo intermediario, era su destino eterno, y la relación importante era la relación con su Dios. Pero esta relación con su Dios, en los «lugares secretos de su corazón», tenía que ser separada de las relaciones con cualquier ser humano. Además, en esta situación, otros seres humanos no sólo eran inútiles para él, sino que podían ser positivamente peligrosos, ya que, por virtuosa que fuese su conducta exterior, cualquier otro ser humano, incluso el pariente o amigo más próximo, podía ser uno de los condenados. El resultado neto era, como dice Weber, un extraño «aislamiento

[50] Desde Beza en adelante.
[51] Capítulo II.

interior del individuo»[52], que lo colocaba rotundamente sobre su propia responsabilidad en todas las cosas, y que implicaba una radical devaluación, por no decir desconfianza, de incluso los más estrechos lazos humanos. Dios siempre venía primero.

En segundo lugar, este aislamiento interior, en combinación con los otros aspectos de la doctrina de la predestinación, tenía una implicación sumamente importante para la racionalización de la conducta. Una conducta aceptable para Dios tenía que estar en directa obediencia respecto de su voluntad, y no podía ser el resultado de motivación o interés humano alguno. Pero, puesto que las buenas obras individuales no podían afectar a la gracia, y puesto que la conducta exterior podía ser, en el mejor de los casos, un signo de la gracia, la conducta prescrita sólo podía ser juzgada como un *sistema coherente total*, como expresión del *tipo de hombre* que uno era, no como una pluralidad de actos inconexos. El católico podía recibir la absolución por los pecados concretos y recompensa por actos buenos concretos. Para el calvinista, no era posible tal relajación de la presión, y, consiguientemente, había una tendencia incomparablemente mayor hacia la sistematización racional de la conducta.

He aquí unas cuantas de las implicaciones prácticas más específicas de estas convicciones: el aislamiento interior, la sospecha respecto de todas las cosas meramente humanas y mundanales, la aversión a la «idolatría»[53] tornaban la energía del calvinista al servicio de fines impersonales.

También le hacían compartir la sospecha ascética general con respecto a los ricos y a los poderosos de este mundo, e incluso, a veces, hacían al movimiento calvinista peligroso para la autoridad establecida, cuando ésta implicaba un culto personal que sugería idolatría. Al menos se tendía fuertemente a «ocuparse de los propios asuntos» y a mantenerse apartado de la lucha por el poder mundano, excepto cuando se trataba de librar directamente batallas de Dios, como en el caso del ejército de Cromwell.

El calvinista se orientaba, más bien, hacia ocupaciones en las que podía trabajar, sobria y racionalmente, en una profesión

[52] *Protestant Ethic*, pág. 108.
[53] Concepto puritano fundamental.

aceptable a Dios. El negocio independiente, sólido y honrado constituía un campo especialmente adecuado.

No puede decirse que la ética calvinista o cualquiera de sus legítimas derivaciones aprobase nunca el lucro por sí mismo o como medio para la falta de sobriedad, que era, realmente, uno de los pecados cardinales. Lo que aprobaba era el trabajo racional y sistemático en una profesión útil que pudiera interpretarse como aceptable para Dios. El dinero era, sin duda, considerado, al principio, como un subproducto, y un subproducto que en modo alguno carecía de peligros [54]. La actitud era, pues, ascética. Pero incluso esto servía a los intereses capitalistas, ya que, por una parte, el trabajo en profesiones económicas serviría para aumentar las ganancias, pero, por otra parte, el temor a la falta de sobriedad impediría que dichas ganancias se gastasen íntegramente en bienes de consumo. Era, como dice Weber[55], un caso de «coacción ascética para ahorrar». La adquisición no sólo era promovida, sino que era «liberada de las ataduras de la ética tradicional» [56]. Después de todo, las mismas tradiciones sólo eran humanas. El respetarlas donde estuviesen, en el camino del trabajo de Dios, era idolatría.

Además, está claro que la nueva actitud hacia el trabajo indicada a propósito del espíritu del capitalismo recibe aquí una motivación adecuada. La necesidad de trabajar no es ya la maldición de Adán, un castigo por el pecado original. Ni es meramente una técnica ascética, en el sentido de un medio de combatir las tentaciones de la carne. Todas éstas son motivaciones negativas. La ética puritana añadió una motivación positiva de importancia básica. El trabajo en una profesión, sin otro fin terreno que el de «hacer un buen trabajo», de acuerdo con las exigencias intrínsecas de la situación, era un mandato positivo de Dios, el primer deber del que estaba ansioso por cumplir su voluntad. Era una oportunidad dada por Dios de tomar parte en la gran tarea para la que Dios ha puesto al hombre en este valle de lágrimas: la construcción del Reino de Dios en la Tierra. Para el verdadero creyente tal

[54] Véanse los muchos ejemplos que Weber presenta en *Protestant Ethic*, cap. V; especialmente la cita de John Wesley, pág. 175.

[55] *Protestant Ethic*, pág. 172.

[56] *Ibid.*, pág. 171.

trabajo no era una necesidad desagradable, a la que tenía que someterse de mala gana. Era la máxima realización de sus propios intereses religiosos profundos.

Sin embargo, el ascetismo más extremo de la postura se vio gradualmente debilitado por los resultados del proceso «psicológico» antes indicado. No había mucha distancia entre el admitir que la conducta recta era un legítimo signo de la gracia y el considerar que el éxito en una profesión mundana podía también ser considerado como signo de gracia, siempre que se tratase de un éxito legítimo, y no conseguido por medios en desacuerdo con la ley. Porque, ¿no bendeciría Dios a sus escogidos tanto en este mundo como en el otro?[57]. En su contexto económico, esta doctrina podía suministrar una excelente justificación para el hombre de éxito, dándole buena conciencia acerca de sus ganancias y siendo una importante fuente de un tipo de manifiesto fariseísmo por parte de círculos de origen puritano.

Finalmente, la doctrina de la predestinación realizó otro señalado servicio a las conciencias de los hombres de negocios con éxito. No necesitaban preocuparse mucho por la suerte de los desventurados en este mundo, ya que podía ser fácilmente interpretada como señal del descontento de Dios con su conducta, especialmente si las desgracias del desventurado podían atribuirse de algún modo a pereza[58] e incapacidad para el trabajo. El puritanismo no tenía un puesto para la fácil actitud católica hacia la caridad. Organizaba la caridad que se permitía que continuase como una severa disciplina sobre una base racional.

No puede caber duda de que, en su tratamiento de la ética del protestantismo ascético, Weber ha tenido, en general, éxito en su tarea de encontrar un sistema de ideas de valor último «adecuadas» para el espíritu del capitalismo, tal y como él formuló esta concepción. Todos sus rasgos fundamentales encuentran su contrapartida en la actitud protestante adecuadamente interpretada.

[57] Aproximadamente en este punto cabe decir que interviene un elemento de «secularización», que es algo distinto de la influencia religiosa directa. Véase después cap. XVII, pág. 834, para una breve exposición del puesto de este elemento en el pensamiento de Weber.

[58] «Pereza» es un término puritano muy corriente.

Sobre todo, el elemento «irracional» en el que se centra el peculiar «racionalismo» capitalista [59], tan incomprensible desde cualquier punto de vista hedonista, ha encontrado un significado. ¿Qué otra explicación de él ha conseguido esta cosa fundamental? [60]

El efecto de la yuxtaposición de los dos sistemas de actitud es poner todavía más acusadamente de relieve que en su formulación original el aspecto «ascético» del capitalismo en la teoría de Weber. Es, realmente, en muy buena medida, sobre la significación empírica de este elemento como hecho sobre la que se apoya la teoría de Weber. Algunos críticos llegan a sostener, en efecto [61], que es una completa invención de Weber. Esta tesis no es justificable, pero, naturalmente, no cabe refutarla sino con un elaborado razonamiento. Cabe, sin embargo, llamar la atención sobre el hecho de que Weber no es, en modo alguno, el único entre los escritores recientes en indicar la importancia *concreta* de este elemento, por mucho que puedan diferir de él en su explicación del mismo.

Se ha señalado ya [62] que el énfasis de Marshall sobre las «actividades» tiene connotaciones muy similares. No hay otra explicación de la importancia del concepto en la obra de Marshall que su convicción de que un elemento ético radicalmente distinto de la satisfacción hedonista de las necesidades es esencial para la libre empresa. También Durkheim, aunque en una ocasión algo distinta, pensó que la disciplina ética era esencial para el funcionamiento de un orden económico individualista. Además de a éstos, cabe mencionar a otros dos. El profesor Carver [63] hace mucho hincapié en la importancia de lo que llama la «filosofía de banco de taller», la devoción al trabajo por sí mismo, incluidos los «negocios». Para él, el «individualismo económico» puro, en el sentido del doctor Robertson, implica ciertamente la «filosofía de *gamella para cerdos*» que tan duramente combate.

Finalmente, en Veblen, que, por una parte, menospreciaba

[59] *Protestant Ethic*, págs. 76-78.

[60] Para un tratamiento teórico general del status de esta explicación y del papel en ella de las ideas religiosas, véase la nota que va como apéndice de este capítulo.

[61] Así H. M. Robertson, obra citada.

[62] Capítulo IV.

[63] T. N. Carver, especialmente en *The Religion Worth Having*.

fuertemente el hedonismo y, por otra, elevaba a una posición de importancia central lo que llamaba el «instinto de maestría en el oficio» [64], hay, al menos, un reconocimiento implícito de los mismos hechos fundamentales. En su énfasis sobre la importancia de la «tecnología» hay, evidentemente, algo más que el «elemento tecnológico» del análisis previo [65]. Implica también una actitud específica hacia la tarea, una actitud de «artesanía», para utilizar su término. ¿No es eso considerar la tarea como una «profesión» en el sentido de Weber? Estos cuatro casos parecen ser los más significativos, ya que proceden de ambientes intelectuales muy distintos y no tienen relación directa entre sí, ni con Weber. ¿Es éste un acuerdo simplemente fortuito?

El establecimiento de «congruencia» entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo no constituye, sin embargo, en sí mismo una prueba de que el sistema religioso sea un factor importante en la génesis de la actitud capitalista y, a través de ella, del capitalismo burgués racional concreto. Ni demuestra el orden cuantitativo de esta importancia. Esto es tanto más cierto cuanto que el mismo Weber no sólo admite sino que subraya la importancia de otros factores muy distintos, por ejemplo: la ciencia moderna, un sistema legal racionalizado, una administración burocrática racional del Estado. Ninguno de estos factores era primariamente, sostiene, creación del protestantismo ascético, aunque puede haber sido ayudado por él. Weber intentó demostrar de diversos modos la relación causal existente entre protestantismo y capitalismo. Sin embargo, tras examinar muy brevemente los demás, se estudiará especialmente uno de ellos, por medio de la sociología *comparativa* de la religión, tanto porque es metodológicamente el más importante como porque, a pesar de que el mismo Weber lo subrayó muy especialmente, ha sido casi completamente pasado por alto en el estudio inglés de la teoría de Weber [66].

[64] Véase T. Veblen, *The Instinct of Workmanship*, y Talcott Parsons, *Sociological Elements in Economic Thought, I, Historical*, «Quarterly Journal of Economics», mayo 1935.

[65] Capítulo VI, anteriormente.

[66] En parte, sin duda, porque el material no ha sido traducido al inglés, pero principalmente por razones más profundas: porque la mayoría de los participantes en la controversia no han visto claramente

En primer lugar, como se ha indicado, se dispone de una pequeña cantidad de testimonios estadísticos referentes a la correlación entre la confesión religiosa y la posición en la estructura social. Esto confirma, en conjunto, la hipótesis de Weber. Los que utilizó, sin embargo, no se derivaban de sus propias investigaciones [67], y su misma obra no tomó esta dirección. Utilizó este material más como un indicador de los problemas significativos que como prueba. En segundo lugar, las relaciones temporales entre la ética protestante, por un lado, y el espíritu del capitalismo, por otro, son tales que sugieren fuertemente una relación causal. O sea, que la ética protestante, en conjunto, principalmente precedió al espíritu del capitalismo en las mismas áreas y clases sociales. Realmente, en la medida en que los factores causales están del lado «ideal», esta conclusión parece inevitable. Pero cabe oponerle una argumentación materialista, sobre la base de que ambos pudieran ser creaciones del mismo conjunto de condiciones materiales en distintas fases de su desarrollo. Es también posible, aunque sumamente improbable, que la congruencia fuese puramente fortuita.

Pero en el más importante de estos tres métodos de prueba, Weber no se limita a demostrar la congruencia entre los dos grupos de actitudes. Construye un puente empírico entre ellos, estudiando, en los escritos de los líderes puritanos, el desarrollo interno de la

la naturaleza de los problemas de Weber. En general, se ha dedicado más espacio y cuidado a la teoría del capitalismo de Weber que a las teorías empíricas de los otros escritores tratados en este estudio, porque ha sido objeto de intensa controversia, que ha implicado una interpretación muy errónea de la obra de Weber. Es necesario enderezar todo esto, para no oscurecer el significado teórico y metodológico de la obra de Weber, que ocupará los caps. XVI y XVII. En general, no es sino justo el estimar el estudio por Weber de las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo a la luz del conjunto de su obra sociológica, incluyendo tanto la sociología comparativa de la religión como su teoría y metodología generales. Análogamente, el lector debería estimar la actitud de este estudio hacia la teoría de Weber en términos de su relación con el esquema metodológico y teórico general del estudio en su conjunto, y no *sólo* en términos de consideraciones fácticas *ad hoc*.

[67] El estudio que utilizó más es el de M. Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung*, Tubinga, 1901. Fue sugerido por él mismo.

misma ética protestante. Al principio, la ética protestante estaba tan exclusivamente interesada en los problemas religiosos que era notablemente ultramundana. En la misma Ginebra de Calvino el resultado fue un Estado muy teocrático de un tipo casi socialista, caracterizado por una disciplina eclesiástica sumamente estricta. A partir de este punto, y en parte, sin duda, por la influencia de condiciones materiales —calvinistas en minoría, por ejemplo—, el desarrollo se realizó en una dirección cada vez más individualista. En lugar de realizarse una inmediata introducción autoritaria, violenta incluso [68], del Reino de Dios en la Tierra, el énfasis se colocó cada vez más sobre el deber del individuo de cumplir la voluntad de Dios en su profesión.

Además, se tendió, cada vez más, a una aprobación directa de las actividades adquisitivas en las condiciones adecuadas. Así, la actuación en una actividad comercial, mientras se tratase de un trabajo sobrio, honrado, racional y «útil», venía a considerarse como una de las cosas más éticas que un hombre podía hacer, y sus frutos, riquezas «honradamente» adquiridas, como la señal directa de la bendición de Dios.

Weber no sólo estudia esta evolución, sino que mantiene (y realmente demuestra) que no es solamente un proceso de «acomodación» a las necesidades de un mundo recalcitrante al control religioso. Por el contrario, un factor importante es una auténtica «dinámica» de la misma ética protestante, el resultado de seguir los intereses *religiosos* en la situación en la que los hombres de aquel tiempo estaban colocados. Esto es puesto de relieve, sobre todo, por dos circunstancias. La devoción a una profesión capitalista era prescrita por *motivos religiosos positivos* [69]. La actitud

[68] Como intentó llevar a cabo Cromwell.

[69] Esto es tan importante que cabe indicarlo otra vez. *No* es la tesis de Weber la de que el protestantismo influyese sobre el capitalismo mediante la *aprobación* religiosa de las actividades adquisitivas, expresada por los predicadores o de otro modo, sino la de que influyese porque los *intereses* religiosos del individuo creyente dirigían su acción en esa dirección. La distinción es muy importante, tanto empírica como metodológicamente. Las dos han sido generalmente confundidas por los críticos de Weber. El doctor H. M. Robertson *(op. cit.)* es un excelente ejemplo.

no era tolerante. En segundo lugar, la doctrina puritana última no era una doctrina de aprobación de todas y cada una de las formas de actividad adquisitiva en cualesquiera condiciones, sino sólo con una disciplina muy estricta. El elemento ascético original, elemento principal para Weber, no había, en modo alguno, desaparecido, sino que permanecía intacto en el algo variado contexto. Ninguna ética de la acomodación podía haber conseguido este resultado [70].

Se estableció, así, plenamente la articulación entre las dos. Sin embargo, el desarrollo no se detuvo aquí, sino que continuó todavía más por el camino de la secularización.

En la línea de desarrollo de la que se ocupa Weber, esto no es completamente una cuestión de relajación de la disciplina, de concesión a la «laxitud moral» [71], sino una cuestión de abandono gradual de las raíces religiosas de las actitudes en cuestión, y de sustitución de la motivación religiosa por una motivación utilitaria [72]. Sólo aquí se encuentra el espíritu «puro» del capitalismo, tal y como lo ilustró Weber a partir de los escritos de Benjamín Franklin [73]. Pero, incluso aquí, queda intacto el elemento ético central: la devoción ascética hacia las tareas impersonales por sí mismas.

Cabe exponer del siguiente modo la entraña del razonamiento *causal* de Weber aquí: el material empírico (los escritos de los líderes protestantes a lo largo del siglo XVII) muestra un proceso de desarrollo hacia una sanción cada vez más fuerte de las actividades adquisitivas individualistas. ¿Es esto adaptación, o es un

[70] Tampoco quiere esto decir: *a*) que ninguna actitud de devoción desinteresada hacia una profesión sea concebible aparte de la influencia de la ética protestante, o *b*) que la adaptación no hubiera jugado papel alguno en el desarrollo del espíritu del capitalismo. Pero Weber parece haber mostrado, con alto grado de probabilidad: 1) que la ética protestante jugó un importante papel en el desarrollo de *este* conjunto concreto de actitudes desinteresadas, y 2) que *no podían* haber sido *exclusivamente* los productos de «intereses capitalistas». Es la tesis central de Robertson la de que lo eran.

[71] Aunque, sin duda, también sucedió esto. Véase cap. XVII.

[72] No necesariamente en el sentido técnico de la exposición anterior. Véase págs. 90 y siguientes.

[73] *Protestant Ethic*, págs. 48-50.

desarrollo independiente de la ética religiosa por motivos *religiosos?* Weber arguye en pro de la importancia de este elemento, sobre la base de que tal desarrollo es significativo dentro de la estructura del sistema de ideas religiosas. No sólo es posible en el sentido de no entrar en conflicto con elementos esenciales de él, sino que está de acuerdo con fuertes motivos religiosos inherentes al mismo sistema de ideas religiosas en relación con el mundo. Además, el elemento de capitalismo concreto por el que se interesa Weber no se opone a esta última ética. Puede, por el contrario, ser interpretado, en gran medida, como la expresión directa de estos motivos en la conducta práctica [74].

Pero esto, como el mismo Weber afirma claramente [75], es «sólo un aspecto de la cadena causal». Su libro sobre la *Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo* sólo se ocupa expresamente de este aspecto. A pesar de muchas sugerencias diseminadas, que, si se reuniesen, constituirían una teoría muy respetable, Weber no intenta allí, ni en ningún otro lugar de su obra, realizar análisis sistemático alguno del otro aspecto con respecto a este específico tema empírico. Habría que hacer esto para agotar las posibilidades de prueba empírica. Pero, en cambio, se vuelve hacia otra línea de investigación. Pasa del «método del acuerdo» al «método de la diferencia», para usar la terminología de Mill. En lugar de continuar preguntando directamente: ¿qué fuerzas específicas explican la aparición del capitalismo burgués racional en el Occidente moderno?, pregunta inversamente: ¿por qué *no* apareció tal cosa en cualquiera de las otras grandes civilizaciones del mundo?

[74] O sea, que, en términos más generales, hay un alto grado de correspondencia entre el tipo de organización socioeconómica que se esperaría en la hipótesis de que el desarrollo del sistema hubiese estado importantemente influido por la ética protestante y el estado real de las cosas. Esto atribuye, sin duda, la carga de la prueba al que negase radicalmente su influencia.

[75] *Protestant Ethic*, pág. 23.

NOTA SOBRE EL PAPEL DE LAS IDEAS

En unos cuantos puntos del capítulo anterior, y después, se suscita la cuestión teórica general del papel de las ideas, con especial referencia a si el tratamiento de Weber está viciado por algún sesgo en la dirección del racionalismo. Es, pues, oportuno insertar aquí un enunciado general del problema, tal y como aparece a estas alturas del estudio, en especial intentando relacionar el acercamiento de Weber a él con la exposición previa de Pareto [76].

La atención de Weber se centra sobre las ideas religiosas en su relación con la motivación de la acción, en lo que se considera normalmente como la esfera secular. El punto de partida del análisis es la alegación de hecho de que, en los grupos considerados (los miembros del movimiento calvinista de los siglos XVI y XVII) había, generalmente, un fuerte interés religioso por la salvación. Suponiendo, pues, que estos calvinistas estaban, en considerable medida, motivados por su interés por la salvación (que cabía considerar que intentaban alcanzar o asegurar), surge la cuestión de la influencia de este hecho sobre sus acciones en la esfera secular, especialmente en la económica. La comparación entre los tres grupos religiosos (el católico, el luterano y el calvinista) muestra que el interés por la salvación, que cabe atribuir a los tres grupos, no basta para explicar las diferencias en la dirección de las actividades seculares por las que se ha interesado Weber. Es, más bien, necesario tener en cuenta otros elementos del contexto religioso. Weber empieza a hacer esto preguntando: ¿qué tipo de acción puede, para un miembro de tal movimiento, ser adecuada como medio de alcanzar o demostrar la salvación? Esto depende de la «situación» en la que está colocado el creyente, y, en especial, de ciertos rasgos de esta situación, a saber: de la estructura de las ideas religiosas en relación con las cuales el interés por la salvación se traduce en acción. Para el católico cuyo interés por la salvación es de la máxima intensidad el curso indicado consiste en renunciar al mundo y entrar en un monasterio. Para aquel cuyo interés sea menos intenso, consiste en ser fiel a la tradición, en la posición social en la que esté situado en la vida, y en almacenar para sí méritos, mediante una acumulación de buenas obras discretas, especialmente de devoción ritual y de caridad. Para el luterano, el monasterio queda excluido. Para él la línea de la acción consiste en la fiel realización de los deberes tradicionales de su posición social en la vida, y en la

[76] Capítulo VII, págs. 345 y siguientes.

obediencia a las autoridades debidamente constituidas. Se considera que el cristiano está situado en un mundo de pecado, que no puede, en general, esperar reformar. El pecado, que es inevitable, debe ser expiado mediante una sincera penitencia, y los píos deciden actuar mejor la próxima vez. Finalmente, el calvinista es exhortado a trabajar en una profesión, sobria y racionalmente, para traer el Reino de Dios a la Tierra. No tiene ni que renunciar al mundo, retirándose a un monasterio, ni que aceptar el orden tradicional, sino, en la medida en que caiga dentro de su profesión, intentar rehacer el mundo, de acuerdo con los dictados de la ética. Estas diferencias de actitud son también cuestiones de hecho. Weber sostiene que ha demostrado que son, respectivamente, las típicas actitudes hacia la actividad secular, especialmente económica, de miembros de los tres grupos religiosos. Weber pasa después (esquemáticamente para las religiones católica y luterana, con detalle para la calvinista) a mostrar que, dado el interés inicial por la salvación, cada una de estas actitudes resulta significativa sobre la base de que el actor al que se le atribuya sea un creyente en el sistema de ideas religiosas asociado a la actitud. Así, de acuerdo con la postura calvinista: las buenas obras no pueden ser un medio de alcanzar la salvación sino sólo una señal de elección; la predestinación excluye lo primero. Además, la conducta meritoria no puede consistir fundamentalmente en devociones rituales, ya que éstas implicarían la satisfacción de cosas mundanas, con otras palabras: la idolatría. No puede sacralizarse la tradición, ya que eso también sería idolatría. El misticismo es excluido por la trascendentalidad absoluta de Dios. Finalmente, la pecaminosidad de la carne excluye una actitud hedonista. La actividad en el mundo debería dirigirse hacia el dominio racional de la carne en pro de la gloria de Dios, no hacia el uso de las cosas de este mundo para la falta de sobriedad y la complacencia hedonista. El calvinista trabaja *en* el mundo, pero ni *de* ni *para* el mundo.

Finalmente, el análisis de Weber no sólo establece el carácter significativo de la actitud que describe como ascetismo mundano, en términos de la teología calvinista, sino que también demuestra la congruencia de esta actitud con la del espíritu del capitalismo con alteraciones relativamente leves. Lo más patente del espíritu del capitalismo es que consiste en un conjunto de actitudes no claramente ligadas a un sistema desarrollado de ideas religiosas o metafísicas. Weber ha estudiado genéticamente la transición entre éstas, mostrando la existencia de muchos vínculos de conexión.

Pero, por el momento, cabe dejar a un lado el aspecto genético de la cuestión. Admitiendo que sus afirmaciones de hecho sean correctas, puede sostenerse claramente que Weber ha demostrado que hay una

relación mutua, al nivel significativo, entre: 1) la forma concreta que el interés por la salvación adoptó predominantemente entre los calvinistas, 2) el sistema de ideas religiosas resumido antes como teología calvinista, y 3) el elemento ascético del sistema de actitudes, que describió como espíritu del capitalismo. Aparte de consideraciones genéticas, ¿qué luz arroja su análisis, si es que arroja alguna, sobre sus relaciones causales? Puede resultar aquí iluminador el tratar de enunciar la relación de este problema con el esquema conceptual de Pareto. Weber, desconocedor de la obra de Pareto, no llevó hasta su término, formalmente, ningún análisis residuo-derivación de su material. Le interesa, sin embargo, tratar de entender lo que cierta gente hace, analizando lo que dice, y, puesto que sus «teorías» son, en buena medida, no científicas, parece un caso excelente al que aplicar el análisis paretiano.

Debiera recordarse que el concepto de residuo es un concepto operativo. A un residuo se llega siguiendo el procedimiento concreto descrito en el cap. V. Es un elemento relativamente constante de las expresiones lingüísticas asociadas a la acción, en la medida en que no tienen un puesto en una teoría científica. En estos términos, si se analizan las expresiones lingüísticas de los calvinistas, en la medida en que tienen que ver con las actividades seculares, producirán no uno sino varios residuos. Uno será el residuo de la salvación: la manifestación del «sentimiento de que los hombres deberían actuar de modo que favoreciesen el logro y la averiguación del estado de gracia». Asociados a éste, entre los calvinistas, para constituir un «complejo», estarán algunos otros residuos, a saber: las cinco premisas principales de la teología calvinista antes estudiadas. Puesto que éstos son postulados metafísicos, no enunciados de hechos empíricos, son ilógicos, y pueden, en el presente contexto, ser tratados como residuos.

Ahora bien, el mecanismo paretiano, como tal, no contiene teorema específico alguno relativo al papel de las ideas en general. Sólo contiene el teorema negativo de que, en la medida en que los residuos constituyan una importante variable independiente de un sistema social, no cabe considerar que los cambios de ese sistema estén determinados sólo por teorías científicamente verificables. Pero se ha mostrado antes [77] que un residuo, que es una proposición verbal, puede variar mucho: desde ser un enunciado, lógicamente preciso, de un significado que puede estar en la misma relación causal con la acción que una teoría científicamente verificable hasta ser, en el extremo opuesto, un índice de otras fuerzas, y su influencia recíproca sobre ellas es tan despreciable como la de un termómetro, generalmente, sobre el sistema cuya temperatura indica.

[77] *Supra*, págs. 279 y siguientes.

El hecho, pues, de que mediante el mecanismo de Pareto sea posible llegar a los elementos principales del análisis del calvinismo como residuos, de Weber, no prueba nada sobre si, o en qué medida, las ideas religiosas son factores causales, o meramente «manifestaciones», de alguna otra cosa. Esa sigue siendo una pregunta a contestar mediante un ulterior análisis de los hechos concretos.

Es, sin embargo, posible extender el análisis paretiano de un modo que, a primera vista, parecería poner en duda la tesis de Weber sobre el papel causal de las ideas religiosas. O sea, que es posible incluir las expresiones verbales, no sólo de los calvinistas, sino también de los que se ajustan a la descripción de Weber del espíritu del capitalismo, en términos que no implican motivación religiosa explícita alguna. Luego algunos, al menos, de los residuos de la fase previa del análisis, los que tienen un contenido específicamente «religioso», resultan, por el material considerado, ser menos fundamentales que otros: los implicados en la actitud ascética mundana. O sea, que se convierten, en el contexto más amplio, en derivaciones. Su puesto, a partir de la época de Benjamín Franklin, tiende a ser ocupado por otras derivaciones seculares, como la de la utilidad, para la supervivencia social, de la «filosofía de banco de taller», o del valor de las «actitudes», etc. Debe recordarse que la distinción entre residuos y derivaciones es una distinción relativa, y que lo que es, en un contexto más estrecho, un residuo puede, en otro más amplio, convertirse en una derivación. Esto es, realmente, muy suficiente para refutar un enfoque «emanacionista» ingenuo de los mecanismos de la influencia de las ideas no científicas. Los residuos del ascetismo mundano claramente no están simplemente «ligados» a la teología calvinista, de tal modo que, dado el uno, quepa deducir el otro sin más investigación. Sin embargo esto no refuta en modo alguno una relación funcional significativa entre ellos. Pero para avanzar más con el problema hay todavía que introducir en la exposición nuevas consideraciones. En la obra de Weber hay dos líneas distintas de análisis que sirven para llevar el razonamiento más allá de este punto.

Se expondrá con algún detalle en el próximo capítulo la que encaja más estrechamente en el análisis de Pareto. Esto ampliará todavía más la base comparativa del análisis. Sobre la base de su estudio comparativo de las religiones, Weber llega a la amplia conclusión de que ciertos tipos de ideas religiosas están asociados a ciertos tipos de actitudes hacia las actividades seculares. El desarrollo más acusado del ascetismo mundano se encuentra en la cultura que tiene o ha tenido un sistema de ideas religiosas que subrayan la trascendentalidad de Dios, la pecaminosidad de la carne etc. Cuanto más se separan las actitudes de este tipo, en la dirección o de la indiferencia hacia las cosas de este mundo o de la acep-

tación no crítica de la tradición. más asociadas están a ideas religiosas tales como la inmanencia de Dios y la ausencia de un dualismo radical de lo divino y lo mundano. La actitud y la idea están, pues, con toda probabilidad, en estrecha relación funcional recíproca, aunque quizá, también ambas puedan ser manifestaciones de sentimientos aún más profundos. Pero esta línea de razonamiento sólo podía perjudicar a la postura de Weber demostrando que no había llevado el análisis todo lo lejos que cabía llevarlo, no demostrando la presencia de errores positivos en la obra de Weber, hasta donde ésta ha llegado.

De la otra línea de análisis no se ocupó el mismo Pareto. Consiste en introducir consideraciones genéticas en el análisis del caso concreto. En términos genéticos, puede ser posible poner de manifiesto conexiones causales que, en el estado de entonces de la teoría general, no podían ser puestas de manifiesto en términos de un esquema analítico general como el de Pareto.

Los puntos principales que hay que tener presentes son los siguientes: la teología calvinista, con sus actitudes éticas conexas, existía en Europa occidental antes de un desarrollo excesivo del capitalismo burgués racional. Las ideas teológicas en cuestión dan, desde el punto de vista del actor, un significado adecuado a estas actitudes, y a las acciones cuyos residuos constituyen. No es sólo esto, sino que Weber ha estudiado históricamente, y hecho motivacionalmente comprensible, un proceso en el curso del cual, aunque algunos residuos ascéticos centrales hayan permanecido esencialmente invariables, se han movido, en sus relaciones directas con la acción, cada vez más en la dirección de una mayor congruencia con el espíritu del capitalismo. Además, ha estudiado un proceso de secularización por el que los elementos religiosos han perdido gradualmente importancia, y ha hecho comprensibles los motivos probables de esto. El resultado de este análisis genético consiste, en buena medida, en reforzar la probabilidad de que el sistema de ideas religiosas haya tenido una importante influencia.

Finalmente, hay un grupo de consideraciones muy generales que serán tratadas en el capítulo siguiente y en el cap. XVII. Aunque, para algunos efectos próximos, la actitud manifestada en un residuo puede ser tomada como factor explicativo, es siempre posible intentar trascender esto, estudiando las fuerzas que actúan en su génesis. En la medida en que están implicados elementos de valor, es importante preguntar si tal actitud es, para el actor, significativa, en términos de su concepción total del mundo. La tendencia general hacia la integración racional de los sistemas de acción, antes expuesta [78], es una base suficiente para esto.

[78] *Supra*, pág. 54.

Luego, en la medida en que un sistema dado de ideas haya existido durante mucho tiempo en una sociedad, en puntos estratégicos, es una hipótesis razonable la de que ejercerá una influencia persistente en la dirección de canalizar las actitudes, de tal modo que resulten, en términos de tal sistema, significativas. Esto es tanto más cierto cuanto más caracterizada está la sociedad en cuestión por la persistencia de agregados, por la fuerza de la «creencia».

La cuestión del papel de las ideas religiosas, implicada de modo tan agudo en la obra de Weber, es, en parte, una fase de la cuestión más amplia, de interés central para este estudio, del papel de los elementos de valor. La clara distinción, hecha tanto por Pareto como por Weber, entre las ideas científicas y las no científicas ha despejado considerablemente el camino. Parte, al menos, de estas últimas constituye un elemento cognoscitivo del complejo de valor. El status de tales ideas ha sido clarificado por la anterior descripción del estudio por Durkheim de la religión. Weber, al clarificarlo, va todavía más lejos. Pero parece muy claro que los cognoscitivos sólo constituyen un grupo de elementos del complejo de valor. Saber, o creer, no es, en sí, hacer. Además, se necesita un elemento de esfuerzo de algún tipo. El actor no adopta, hacia sus ideas, la actitud sentimentalmente neutral del científico, que ha jugado un papel tan importante en el estudio de Durkheim. Pero, así como las ideas del complejo de valor están concretamente ligadas a otros elementos, no cognoscitivos, no hay causa para que no se distingan analíticamente de ellos. Además, Weber ha aportado muchas pruebas para demostrar que, así como creer no es, *ipso facto*, hacer lo que uno cree tiene mucho que ver con lo que uno hace.

CAPITULO XV

MAX WEBER, II: RELIGION Y CAPITALISMO MODERNO

(Continuación)

B. LOS ESTUDIOS COMPARATIVOS

El vehículo de la investigación comparativa de Weber es la serie de estudios sobre la «Etica económica de las religiones mundiales» [1]. Weber declaró su intención [2] de incluir: el confucianismo, el budismo, el hinduismo, el judaísmo, el primer cristianismo y el islamismo. Desgraciadamente, la investigación quedó sin concluir a su muerte, y sólo cuatro de los trabajos estaban en condiciones de ser publicados de algún modo. Por limitaciones de espacio, sólo se atenderá a los resultados de dos de ellos (los estudios del confucianismo y del hinduismo), ya que ilustran sorprendentemente cuáles sean teóricamente los tipos más importantes.

Pero, antes de entrar en una exposición de ellos, hay que decir unas palabras sobre el carácter de toda la serie. Aquí, a diferencia del ensayo sobre la *Etica Protestante*, Weber trata de ambos extremos de la cadena causal. Pero la serie no debe ser entendida como una general «sociología de la religión», si por ello se entiende un

[1] «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (citado después como *Religionssoziologie*), vol. I, págs. 237 y sigs., vol. II y vol. III.

[2] *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 237-238. Muchos de los resultados son sistemáticamente reunidos en la sección «Religionssoziologie», part. II, cap. IV, págs. 227-356 de *Wirtschaft und Gesellschaft* (citado después como *Wirtsch. u. Ges.*).

estudio sistemático de todas las interrelaciones entre la religión y la sociedad. Ni es, incluso, un estudio general sobre la correlación entre los fenómenos religiosos y los económicos, como se ha mantenido a veces. Estas dos interpretaciones contravendrían uno de los principios metodológicos fundamentales de Weber, que será tratado en el próximo capítulo [3]. Se orienta, por el contrario, claramente [4] hacia el problema del capitalismo moderno en el sentido anterior. Es fundamentalmente un estudio comparativo de la ética de otras religiones, en aspectos importantes para el espíritu del capitalismo, y de la ética del protestantismo ascético.

Esto es igualmente cierto si la importancia es por acuerdo o por contraste. Es este hecho el que justifica el ocuparse de él en el presente contexto.

Como señala el doctor von Schelting [5], metodológicamente, el procedimiento «ideal» para Weber habría consistido en encontrar casos de desarrollo social en los que *sólo* el elemento de ética religiosa se diferenciase de la situación en Europa occidental. Desgraciadamente, ello no se encuentra en los hechos concretos, e implicaría cierto grado de construcción positiva [6], de la que Weber sospechaba mucho [7]. Lo que Weber hace es sacrificar la precisión metodológica en aras de la concreción derivada del tratamiento de sucesos históricos reales en lugar de sucesos hipotéticos.

En términos generales, pues, la situación es aproximadamente la siguiente: en los casos que se tratarán, Weber consigue demostrar que la ética económica asociada a la religión en cuestión es fundamentalmente distinta de la del protestantismo ascético en sus implicaciones para las actividades económicas. Este hecho está correlacionado con otro nuevo: el de que en las áreas en las que la ética en cuestión ha sido predominante no ha tenido lugar des-

[3] *Wertbeziehung.*

[4] Es decir, en el razonamiento central. En torno a éste se agrupan toda suerte de problemas subsidiarios parcialmente independientes del principal. Véase A. von. Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, págs. 283-284.

[5] Von Schelting, *ob. cit.*, págs. 285-286.

[6] La cuestión metodológica será tratada en el próximo capítulo.

[7] Véase von Schelting, *ob. cit.*, pág. 267.

arrollo alguno comparable al del capitalismo burgués racional occidental. Así, se establece una conexión «prima facie» entre la falta de desarrollo capitalista y el carácter de la ética religiosa en cuestión, puesto que, en comparación con la del protestantismo ascético, hay que considerar que, en la medida en que de algún modo influyen sobre la acción, son fuerzas directamente inhibitorias.

Las principales dificultades metodológicas al aproximarse a una estimación precisa de la importancia concreta de la ética religiosa en el desarrollo de tipos de sistemas económicos surgen en dos puntos. En primer lugar, la ética económica «observable» de una religión es una entidad concreta. Weber admite con toda franqueza que, en el curso de su desarrollo, tal ética económica está ciertamente [8] influida, tanto en su carácter como en el hecho de alcanzar ascendencia, por hechos «materiales», sobre todo por el carácter social de la clase que constituye su sostén, pero también por otros factores. Históricamente, nunca puede llegarse a la diferenciación de éstos respecto del *Eigengesetzlichkeit* del sistema religioso, puesto que ello llevaría a un retroceso más allá del punto en el que cabe obtener testimonios históricos. Sólo cabe recurrir al análisis.

En segundo lugar, los elementos del sistema social concreto distintos de la ética religiosa que quepa considerar favorables o desfavorables para el desarrollo capitalista no se corresponden directamente, en dos casos cualesquiera que quepa comparar. A China le faltaban algunos de los importantes obstáculos existentes en Occidente, mientras que, por otra parte, el Occidente tenía ciertos elementos favorables no religiosos no existentes en China.

Las limitaciones prácticas son tales que, sin duda, ninguna prueba cuantitativamente exacta es empíricamente posible. Weber intenta una aproximación a ella en forma de estimaciones de probabilidad en términos de las leyes conocidas que determinan la conducta de cada elemento. Así, por una parte, intenta estimar si la ética económica concreta podía haber resultado de la actuación de factores no religiosos, sobre todo si podía ser un reflejo de

[8] Véase *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 238.

«intereses materiales» [9]. Aquí debiera recordarse que los testimonios en favor de la *Eigengesetzlichkeit* en la esfera religiosa tienen exactamente los mismos títulos para ser considerados seriamente que los testimonios de la otra parte [10].

Por otra parte, deben formularse juicios sobre la probabilidad de que, en el Occidente moderno, los factores favorables pudieran haber superado a los desfavorables sin la intervención de la ética religiosa, mientras que en China y en la India hubiera sucedido lo contrario. Aquí opina Weber que tanto en China como en la India la *combinación* de factores no religiosos era, en la época crucial, al menos tan favorable al desarrollo capitalista como en la situación occidental. De ahí la fuerte probabilidad de que, en este aspecto, un principal factor *diferenciador*, con respecto al capitalismo, estribase en el elemento religioso de la ética económica. Debiera especialmente indicarse que la fiabilidad de estas estimaciones de probabilidad admitidamente complejas aumenta grandemente con la ampliación de la perspectiva comparativa y, consiguientemente, con la clarificación de los distintos elementos y de sus posibles relaciones recíprocas. Por consiguiente, el resultado total del estudio comparativo de Weber resulta mucho más fiable que puede serlo el juicio sobre cualquier caso concreto a partir de sus propios datos, tomados solos. Este es un principio metodológico bien reconocido.

CHINA

El sistema social chino «clásico» [11] presenta, cuando se compara con el nuestro, una curiosa combinación de analogías y diferencias. Por el lado de la estructura social como tal hay dos aspectos funda-

[9] Como se indicó antes, Weber no intenta esto sistemáticamente. Para una colección de los principales argumentos de los que trata en varios puntos, véase von Schelting, *ob. cit.*, págs. 291 y siguientes.

[10] Sobre la cuestión de si la ética protestante puede ser considerada un producto de «adaptación», véase antes, y Talcott Parsons, *H. M. Robertson on Max Weber and His School*, «Journal of Political Economy», octubre, 1935.

[11] Aproximadamente, desde la consolidación del imperio hasta tiempos muy recientes.

mentales: lo que se denomina a menudo organización «familística» y la superestructura «política». Como es bien sabido, la masa china ha estado estrechamente organizada en grupos de parentesco, que al moderno sociólogo le recuerdan fuertemente a muchas sociedades primitivas. La unidad básica es el clan exógamo patrilineal [12], muy próximo al grupo comunal local. Está, a su vez, subdividido en grupos domésticos menores. En general, estos grupos «familísticos» están en la más estrecha conexión con el suelo y religiosamente sancionados por el sistema, muy desarrollado, del culto a los antepasados.

El sistema familiar chino contrasta, quizá, del modo más agudo con el que se ha ido desarrollando progresivamente en Estados Unidos, país, lo que es muy interesante, de ambiente típicamente «puritano». El grupo familiar chino muestra un grado excepcionalmente alto de solidaridad colectiva. El principio de autoridad paterna y de «piedad filial» es sumamente estricto, exigiendo tanto obediencia por parte de los hijos como un alto grado de respeto ritual. Finalmente, es la extrema antítesis de la moderna independencia de las mujeres en América. La familia, no el individuo, es la unidad de la sociedad china.

Aun cuando hay un grado relativamente alto de diferenciación de la riqueza entre grupos familiares, no ha habido, desde la época imperial, en China, un sistema de clases rígidamente jerárquico, como en la Europa medieval, sobre todo nada que se aproximase incluso a un sistema de castas [13].

Ha habido, al menos, una igualdad formal de oportunidades en la elección de ocupaciones [14]; de hecho, en prácticamente todas las relaciones exteriores a los lazos familiares. En este aspecto, la situación china se ha parecido a la de los países capitalistas occidentales [15] con el mismo *orden* de limitación sobre la sustancial igualdad de oportunidades, a través de los privilegios efectivos de la riqueza y del status social superior. En todo esto, la notable

[12] Para la exposición de Weber, véase *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 373 y siguientes.

[13] *Ibid.*, pág. 389.

[14] *Ibid.*, pág. 390.

[15] Aunque desarrollado mucho más tarde en los países occidentales.

diferencia respecto del Occidente moderno es la postura de los grupos «familísticos».

El «Estado» imperial chino [16] tenía dos aspectos principales. Por una parte, era una teocracia, en un sentido que lo diferenciaba radicalmente de cualquier estructura política cristiana. El emperador era el «Hijo del Cielo», y era considerado el principal intermediario entre el orden divino de cosas y el de la sociedad humana. Una ruptura en la armonía de éste podía ser atribuida a su inadecuación ritual. Así, el emperador era el centro de los intereses rituales de China [17].

Pero este aspecto religioso no llevaba, como podía haberlo hecho, a atribuir poder político a un clero hereditario del que era la cabeza. Bajo el emperador había una clase especial de administradores burocráticos: los mandarines. En ciertos aspectos, el sistema político chino realizaba los principios burocráticos hasta un punto apenas alcanzado en ninguna otra parte; pero, en otros, difería radicalmente del tipo importante para el capitalismo burgués.

Los mandarines eran una clase de hombres de formación literaria cuya eligibilidad para el cargo se basaba en pasar una serie de exámenes. Así, a pesar de la medida en la que entraban, de hecho, el favor personal y otros elementos modificativos, había claramente un criterio objetivo impersonal de calificación. El favoritismo se vio, en buena parte, limitado a la cuestión de la selección entre candidatos disponibles, puesto que el número de elegibles era siempre mucho mayor que el de puestos a ocupar. Además, se pusieron radicalmente en práctica algunos otros principios burocráticos muy importantes. El funcionario no podía ser destinado a la provincia en la que residía su familia y su permanencia en el mismo puesto estaba rígidamente restringida a tres años. Así, a pesar de un alto grado de independencia de control desde arriba, los cargos nunca se hacían hereditarios o políticamente peligrosos para la autoridad central. Se impedía efectivamente la feudalización. Los mandarines como clase, pero no unas cuantas grandes

[16] Véase *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 314 y siguientes.

[17] El mandarín, como su representante local, tenía también funciones rituales.

familias entre ellos, monopolizaban los cargos. La clase nunca estaba cerrada y cada nuevo acceso a un cargo dependía de un nombramiento desde arriba.

Al mismo tiempo, había limitaciones fundamentales a un pleno desarrollo burocrático. En primer lugar, el principio burocrático se limitaba a un pequeño grupo de altos funcionarios. El número mucho mayor de subordinados necesario para llevar a cabo una administración efectiva no estaba sujeto a la disciplina burocrática general, pero su nombramiento, pago y control se abandonaban al mandarín individual. Naturalmente, dependía mucho de estos subordinados con su conocimiento de las condiciones locales. Ellos, a su vez, era probable que estuviesen asociados a los intereses locales, tales como los grupos «familísticos» destacados, los gremios y las organizaciones municipales. De ahí que el sistema administrativo no estuviese en condiciones de llevar a cabo políticas radicales contra poderosos intereses locales y que estuviese obligado a dejar una extraordinaria cantidad de autonomía a los grupos locales. La burocracia seguía siendo una superestructura, y no penetraba profundamente en la estructura social, hasta conseguir un control directo del individuo, como ha hecho la burocracia estatal occidental moderna.

En segundo lugar, el modo de pago de los funcionarios, en el sistema de la recaudación de impuestos, era una limitación. El mandarín estaba obligado a pasar al gobierno central una cierta cuota de impuestos. Pero los costes de su administración local, incluida su propia remuneración, se cubrían con impuestos que él mismo fijaba y recaudaba. Este hecho, junto a la corta duración de su ejercicio del cargo, le llevaba a sacar todo el partido posible de su situación mientras estaba a tiempo.

Finalmente, no se trataba de una burocracia *especializada:* no había cualificaciones técnicas especiales para cargos concretos, y la formación necesaria no era, en absoluto, especializada o técnica. Se exigía un cierto conocimiento de los clásicos, el mismo para todos. No se trataba de adaptar un candidato a las exigencias técnicas concretas de un puesto dado, sino de asegurar que fuese un caballero lo suficientemente cultivado como para merecer la elevada posición de mandarín. Esta circunstancia aumentaba, obviamente, la dependencia del funcionario respecto de los subordinados, y

era un importante obstáculo para la extensión del principio burocrático a los detalles de la administración rutinaria. Seguía siendo lo que Weber llama una burocracia patrimonial.

Entre la clase de los mandarines y el grupo «familístico» había sitio para el desarrollo de una considerable cantidad de empresa específicamente económica. Con variaciones en distintos períodos, se desarrolló mucho la artesanía y una gran cantidad de transacciones mercantiles, a menudo a considerable escala, y en cada caso con poderosos gremios de artesanos. Pero, a pesar de la gran escala ocasional de la empresa, nunca se desarrolló nada parecido al moderno capitalismo industrial occidental. A pesar de una gran cantidad de invención tecnológica, las técnicas siguieron siendo tradicionales y la producción industrial se realizaba principalmente sobre una base artesanal. La organización a gran escala del comercio no estaba asociada a una organización correspondiente de la producción, como en Occidente [18].

Muy pronto, China tuvo una paz permanente en un amplia área. Tuvo relativamente pocas restricciones a la movilidad interna y al comercio [19]. Tuvo un grado desusado de igualdad de oportunidades y de libertad en la elección de las ocupaciones. Estuvo prácticamente libre de restricciones al desarrollo económico, tales como la prohibición católica de la usura [20]. Finalmente, el Estado reconoció y dejó un grado muy alto de autonomía a organizaciones de intereses económicos tales como los gremios. Si, como se piensa a menudo, sólo la falta de circunstancias restrictivas podía determinar un desarrollo capitalista moderno, habría, sin duda, sucedido en China mucho antes de la era moderna [21].

[18] Había, dice Weber, tres fuentes principales de acumulación de la riqueza privada: 1) la explotación política de los cargos y de la recaudación de impuestos; 2) los contratos gubernamentales y la recaudación de contribuciones; 3) el comercio. Véase *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 393.

[19] *Ibid.*, pág. 390.

[20] *Ibid.*

[21] Las principales circunstancias obstaculizadoras de origen no *directamente* religioso que Weber menciona eran: 1) la falta de una estructura legal sólida y formal; 2) la falta de autonomía corporativa de las ciudades; 3) un desarrollo monetario defectuoso. Véase especialmente

Cuando se considera la ética económica, la paradoja resulta todavía más sorprendente. Porque probablemente no hay ética alguna en el mundo, con alguna pretensión de status religioso, más claramente utilitaria y mundana que la china. Sobre todo, en ninguna otra parte del mundo ha habido una valoración más notablemente positiva de la riqueza entre todas las clases de la sociedad. Quizá nadie haya superado nunca a los chinos en el cuidado prudente de los intereses de este mundo y en la falta de interés por cualquier otro. Además, esta mundanidad o utilitarismo se combina con una especie de racionalismo. Implica una amplia repulsa de los aspectos irracionales de la religión, sobre todo de los elementos orgiásticos y trascendentales. ¿Dónde, pues, está la diferencia con el racionalismo utilitario de la ética protestante?

El sistema ético predominante [22] de China, que proporciona una actitud definida y neta hacia el mundo, es la ortodoxia confuciana [23]. Es importante reconocer que ésta vino a ser la ética específica de la clase de los mandarines: la del caballero refinado y educado. El confucianismo se caracteriza por ser casi exclusivamente una doctrina ética, una colección de preceptos prácticos sin fundamentación metafísica explícita alguna. Confucio no tenía nada que ver con especulaciones metafísicas. Eran para él inútiles y vanas. No hay un interés definido por una vida futura, y no hay un concepto de la salvación. La doctrina se ocupa de la conducta en esta vida por sí misma, no ocupándose de nada más allá de eso, excepto de su buen nombre.

Su mundanidad no sanciona, sin embargo, una falta de disciplina. Por el contrario, su racionalismo implica un tipo concreto de disciplina. La concepción subyacente central es la de una armonía u orden. El mismo universo constituye tal orden, regulado por el «cielo», y la sociedad humana es un microcosmos del orden mundial. El hombre educado y refinado busca vivir de acuerdo con este orden. El hacer esto implica el abstenerse de cualquier

Religionssoziologie, vol. I, págs. 391 y sigs. Los medios de transporte fueron siempre primitivos, aunque probablemente no más que en la Europa medieval.

[22] En conjunto, haciéndose cada vez más predominante con el tiempo. Véase *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 454.

[23] *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 430 y siguientes.

tipo de pérdida de autocontrol que pueda poner en peligro su equilibrio.

No hay algo así como un principio radicalmente malo. No hay «pecado», sólo error: el no conseguir convertirse en el más perfecto «caballero» posible con la propia herencia y las propias oportunidades. El hombre racional evitará el despliegue de la emoción; será siempre: autocontrolado, digno, cortés. Observará en todo caso los cánones de cualquier situación de modo sumamente puntilloso. Su objetivo básico es el de vivir en armonía con un orden social generalmente aceptado y ser un ornamento de él.

No tiene el deber de cargar con responsabilidades ajenas, ni el de ocuparse del estado de la sociedad de modo general, sino el de ocuparse de sus propias cosas. Incluyen éstas dos elementos principales: su autodesarrollo como caballero educado y sus relaciones con los demás. A este último respecto, se subrayan fundamentalmente ciertas relaciones personales específicas, sobre todo las de la piedad[24]. La virtud cardinal china es la piedad filial, y la actitud del funcionario hacia su superior debiera ser como la del hijo hacia su padre. De hecho, Confucio consideró el conjunto de la sociedad como una malla de tales relaciones personales y su mandato a cada uno era el de cuidar que su conducta fuese correcta en sus *propias* relaciones. No debe preocuparse de ser el guardián de su hermano. Es sorprendente el contraste con la preocupación puritana por la conducta de todos.

El orden con el cual el caballero confuciano buscaba vivir en armonía era un orden concreto definido. En la ética confuciana, no se da motivo para un intento de variar su perfil principal. Este hecho es la fuente de un conjunto fundamentalmente importante de actitudes: las actitudes hacia las prácticas y creencias «religiosas» de la sociedad. Entran en dos categorías.

Por una parte, la misma estructura estatal, de la que el mandarín era una parte, era una estructura «sacral». El emperador y sus funcionarios eran los representantes del culto estatal y, como en la antigüedad clásica, los deberes religiosos de carácter ritual eran parte de los deberes aceptados de la función pública. El confucianismo simplemente aceptaba estas cosas como algo natural. No se

[24] *Ibid.*, págs. 445-446.

las combatía, pero tampoco se estudiaba su significado: eso sería una especulación metafísica infructuosa. Eran parte del orden. No había, a pesar de su racionalismo, como dice Weber, la más mínima tendencia confuciana a racionalizar estas cosas en un sentido ético. Análogamente, pertenecía a los deberes de la piedad filial tan fuertemente subrayados un elaborado aspecto ritual que se aceptaba también simplemente sin intento alguno de racionalización ética [25].

Por otra parte, ha habido siempre en China, como en todas partes, una enorme cantidad de magia y de superstición popular. El caballero confuciano las aceptaba también, pero de un modo distinto. El mismo no participaba en ellas, porque estaba por debajo de su dignidad, pero, al mismo tiempo, no intentaba en absoluto eliminarlas. Pertenecían a la vida de la masa ineducada [26].

La concepción de los medios para la perfección expresaba la misma idea: la aceptación de lo dado. Se alcanzaba la perfección mediante el estudio de los clásicos [27]. Lo que distinguía al caballero de la masa vulgar no era el nacimiento o la riqueza sino la educación clásica. Es importante ver lo distinta que era esta concepción del saber de la occidental moderna. Nunca se le ocurrió a nadie que los clásicos pudieran ser superados. El saber no era dinámico sino estático, de acuerdo con una norma constante.

Esta combinación de circunstancias no podía sino favorecer el tradicionalismo. El racionalismo de la ética confuciana era suficientemente auténtico. Era también un racionalismo de este mundo. No tenía nada que ver con cosas trascendentales. Dentro del marco de la sociedad china, asignaba indiscutible valor a las cosas buenas de este mundo, sobre todo a la riqueza, la longevidad y el buen nombre. Pero su racionalismo estaba limitado por la fundamental aceptación tradicional de un orden existente, sobre todo de sus elementos religiosos mágicos tradicionales, ya se tratase del culto estatal, el culto a los antepasados o la magia popular. Además, el ideal del caballero confuciano era un ideal estático tradicional, cuya base era la asimilación de un cuerpo, tradicio-

[25] *Ibid.*, pág. 453.
[26] *Ibid.*, pág. 443.
[27] *Ibid.*, págs. 451 y siguientes.

nalmente fijado, de cultura literaria: los clásicos. Al saber confuciano le faltaba, por completo, la cualidad dinámica de la ciencia occidental. Finalmente, el valor ético dominante del confucianismo, como dice Weber, su único deber absoluto, «la piedad» [28], era, él mismo, una virtud tradicionalista. Prescribía la *aceptación* del orden de los padres y de las autoridades y propiedades debidamente constituidas. No había sanción de rebelión contra este orden en nombre de un ideal abstracto. El racionalismo confuciano era el de la adaptación digna a un orden tradicional. Su disciplina consistía en evitar todo desorden y en la autodisciplina del caballero digno. Era, como dice el profesor Sorokin [29], «una prudente política de sólido conservadurismo».

Pero esto es precisamente lo que no era la ética del protestantismo ascético, como debiera resultar sumamente evidente de la exposición anterior. Era, más bien, una fuerza claramente revolucionaria. Su intención no era la de adaptar el individuo a un mundo social aceptado sin crítica. Era un mandato de rehacer su mundo, en la medida en que ello estaba dentro de su alcance en nombre de un ideal trascendental: el establecimiento del Reino de Dios en la Tierra. No era, como dice en pocas palabras Weber [30], una doctrina, como el confucianismo, de adaptación racional *al* mundo, sino de control racional *del* mundo. Arquímedes dijo, según parece: «dadme un punto de apoyo y moveré el mundo». La ética confuciana no consiguió mover el mundo precisamente porque su mundanidad le negaba un lugar donde estar fuera del mundo. La ética protestante, en cambio, tuvo tal lugar en el que estar: su Dios trascendental y su concepción de la salvación. Precisamente en el aspecto *ascético* de su ética estaba su fuerza motriz. De esta diferencia básica se desprenden cierto número de diferencias más especiales. De un lado, de la mundanidad del confucianismo derivó su aceptación de la tradición, aún más: su santificación de ella. De otro, de la base trascendental de la ética puritana derivó la absoluta falta de santidad de la tradición [31]. Para el

[28] *Ibid.*, pág. 445.
[29] P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, pág. 695.
[30] *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 534.
[31] *Ibid.*, pág. 527.

puritano, la piedad filial china era un simple caso de idolatría de la carne; el culto estatal, pura «superstición». La única sanción de las cosas terrenas era su conformidad con la voluntad de Dios. El puritanismo llevaba a cabo uno de los más radicales extremos posibles de eliminación de la magia del mundo [32]; el confucianismo no tocaba la profundamente arraigada magia popular. Esta diferencia es, a su vez, parte de una de las tesis más fundamentales de Weber: la de que, en todas partes, el tradicionalismo es la regla en las primeras fases de un desarrollo social dado [33]. Es tan poderoso que se necesitan fuerzas excepcionalmente grandes para abrirse paso a su través, incluso apreciablemente, y sólo cuando eso ha sucedido son posibles ciertos tipos de desarrollo social, como el del capitalismo burgués racional. La ética confuciana, a pesar de su racionalismo mundano no sólo no consiguió, en absoluto, hacer esto, sino que, por el contrario, proporcionó una directa y poderosa sanción del orden tradicional.

Sin pretensión alguna de tratamiento exhaustivo, cabe señalar otras dos diferencias importantes. Una de las exigencias fundamentales de la moderna estructura burocrática es la especialización de funciones y, con ella, un conocimiento técnico especializado, legal o científico. Esta es una de las características de la burocracia occidental moderna que la burocracia de los mandarines claramente no consiguió desarrollar. Tal especialización implica, inevitablemente, la renuncia a una personalidad completamente acabada. Entre nosotros, la especialización ha sido duramente atacada en nombre de los ideales humanistas. La ética puritana llegó lejos para romper esta barrera, mediante su concepción del hombre como instrumento de la voluntad de Dios. Su propia autorrealización máxima consistía en desempeñar su papel, aunque se tratase de un papel muy especializado, en una profesión. El caballero confuciano, por otra parte, no era «instrumento» alguno, en ningún sentido [34], sino un fin en sí mismo: una «obra de arte» completamente acabada y armónica. Lejos de haber razones positivas para la especialización, había una fuerte inhibición frente a

[32] «Entzauberung der Welt», *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 513.
[33] Después se reanudará la cuestión teórica general (Véase cap. XVII).
[34] Véase *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 532.

BIBLIOTECA CENTRAL

ella. Además, para el confuciano el único conocimiento personalmente valioso era el de los clásicos, no el de especialidades técnicas. El confuciano era un humanista.

En segundo lugar, otro de los fundamentos de nuestro orden social occidental moderno es su «universalismo» ético. En muy gran medida, tanto en teoría como en la práctica, nuestros más altos deberes éticos se aplican «impersonalmente» a todos los hombres, o a grandes categorías de ellos, a espaldas de cualquier relación personal específica implicada. Por ejemplo, se considera que los deberes de honradez y de «juego limpio» se aplican a las transacciones comerciales con todo el mundo, no sólo a las transacciones con los propios parientes y amigos personales. Realmente, sin este universalismo, como señala repetidamente Weber, es difícil ver cómo podría funcionar el moderno sistema económico, porque sobre él descansa la confianza esencial que debe subyacer a relaciones comerciales tales como el mantenimiento de los contratos y la calidad de los productos [35].

En este aspecto, la ética puritana representa una intensificación de la tendencia cristiana general. Tiene una gran animosidad contra el nepotismo y contra el favoritismo [36]. La ética confuciana contrasta agudamente con esto. Su sanción ética fue dada a las relaciones *personales* de un individuo con personas concretas; y, con cierto énfasis ético, *sólo* a éstas [37]. Toda la estructura social china, aceptada y sancionada por la ética confuciana, era una estructura de relaciones fundamentalmente «particularista» [38]. Esto dejaba a las relaciones exteriores a esta categoría en una zona de indiferencia ética, con una general repugnancia a asumir obligaciones éticas. Dado que la mayoría de las relaciones económicas en un sistema de mercado son de esta naturaleza exterior, cualquier ruptura del tradicionalismo tendía a adoptar la forma de una emancipación de las limitaciones éticas, del «capitalismo de los

[35] Véase, antes, el tratamiento por Durkheim de las condiciones de un sistema contractual, cap. VIII.

[36] *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 531.

[37] *Ibid.*, pág. 527.

[38] Volveremos después a estos problemas (véase cap. XVII, nota del apéndice).

aventureros», no la de una adquisición éticamente disciplinada, típica del capitalismo burgués racional.

Finalmente, aunque es, en general, cierto que el confucianismo rechaza la especulación metafísica, hay una corriente predominante de pensamiento chino, a la que pertenece, que muestra un fuerte contraste con la occidental, y que es importante para la cuestión general de la base de la ética religiosa. La filosofía confuciana implicaba la presencia, en el universo, de principios de orden. El orden social es sólo un aspecto de un orden cósmico. Pero, a diferencia del enfoque occidental predominante, la base de este orden es inmanente y, en último término, impersonal. No hay nada análogo al Dios personal y trascendental judeo-cristiano, creador y gobernador del mundo. En el pensamiento chino este orden vino a ser formulado en términos de la concepción de Tao, común a la escuela confuciana y a la mayoría de las demás.

Este hecho está conectado a otro, al que Weber atribuye la máxima importancia, a saber: el completo fracaso, para surgir en China, de una clase de profetas, como la de los judíos, cuya «misión» era la de imponer una obligación ética a un ideal trascendente, en nombre de tal Dios trascendente [39]. Consideraba que tal profecía era una fuente principal de la ruptura del tradicionalismo, en Occidente, en favor de una racionalización ética del mundo. Realmente, esta actitud profética era incompatible con un sistema panteísta de ideas. Es cierto que la ortodoxia confuciana no está, en modo alguno, sola en el pensamiento religioso chino. Pero su principal competidor, el taoísmo, no llevó en la dirección occidental de la racionalización ética, sino, más bien, más lejos. El taoísmo [40] comprendía dos tendencias principales. A un alto nivel de sofisticación intelectual, era una doctrina mística y contemplativa. En lugar de buscar defender el ideal de un caballero refinado y mundano, como el confuciano, el taoísta sostenía que la actividad más alta del hombre era la aprehensión contemplativa de la esencia del universo, camino que, obviamente, alejaba directamente de cualquier tipo de control ascético activo sobre el mundo. Realmente, dada la raíz panteísta del pensamiento chino, sostenía

[39] *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 516.
[40] *Ibid.*, págs. 458 y siguientes.

Weber, sólo hay estas dos posibilidades de racionalización de las actitudes del hombre «que sabe» hacia el universo: o la confuciana «adaptación» mundana al orden del mundo dentro de la sociedad o la taoísta actitud mística, contemplativa y asocial. Por otra parte, la vulgarización del taoísmo determinó una tremenda proliferación de superstición mágica. Hay un estrecho paralelo, en el budismo, con estas dos tendencias del taoísmo. Esto sugiere una base metafísica similar y puede ayudar bien a explicar la receptividad hacia el budismo en China [41].

[41] A la vista de esta exposición, es imposible estar de acuerdo con la pretensión del profesor Sorokin de que Weber no consiguió establecer una distinción adecuada entre el racionalismo puritano y el confuciano, en aspectos importantes para el capitalismo burgués racional. Las razones que presenta en su muy breve exposición son inadecuadas para la conclusión y sólo tienen en cuenta una parte pequeña del estudio de Weber. Todas han sido encontradas en la exposición anterior. Véase P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, págs. 694-695.

El profesor Sorokin sostiene también que (*ibid.*, pág. 696) la recepción japonesa de la organización económica occidental, a fines del siglo XIX, es un importante testimonio empírico contra la postura de Weber. Aunque Weber no se ocupó, en absoluto, del Japón de un modo completo (en absoluto comparable con su estudio de China), en modo alguno desconocía el problema. La tesis del profesor Sorokin no parece concluyente por dos razones: en primer lugar, atribuye a Weber una afirmación que no hizo: la de que el capitalismo moderno no podía *existir* o ser adoptado sin la ética puritana. La tesis de Weber es que no podía haberse *desarrollado espontáneamente*, sin la asistencia de estas fuerzas religiosas. Hay una gran diferencia entre la posibilidad de que una cultura no protestante sea capaz de asimilar formas capitalistas burguesas racionales exteriores y el que las produzca espontáneamente. Lo primero es ejemplificado por el Japón, y Weber no afirma que tal cosa sea imposible (véase el pasaje citado después de *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 300). El profesor Sorokin no da referencia específica alguna que apoye su imputación a Weber de esta afirmación.

En segundo lugar, entre las distintas culturas no protestantes puede haber una gran variación en lo formidable de los obstáculos a la recepción de tales formas capitalistas. Sin haber investigado la cuestión con profundidad, cabe aventurar la opinión de que, en ciertos aspectos importantes, estos obstáculos han sido claramente menos formidables

INDIA

La sociedad y la religión indias pueden ser tratadas algo más brevemente que las chinas, ya que en ambos aspectos el contraste con la situación occidental es mucho más obvio, y hay poco peligro de no distinguir la ética religiosa del hinduismo de la del protestantismo. La India es el hogar proverbial de la ultramundanidad, en el sentido cotidiano del término.

Para el occidental, el rasgo más destacado del sistema social

en el Japón que en China o en la India *(ibid.*, pág. 359). Por ejemplo, una interesante tesis presentada en la Universidad de Harvard (E. C. Devereux, Jr., «*Gemeinschaft* and *Gesellschaft* in Tokugawa Japan»; 1934, sin publicar) ha sostenido la presencia de importantes elementos religiosos indígenas en el Japón, de carácter «universalista», frente a un carácter «particularista» (en el sentido empleado antes, pág. 680), que probablemente fueron lejos para neutralizar los elementos confucianos importados. Weber señala también la presencia en el Japón de una estructura política de un carácter muy distinto a la de los chinos. «Una población en la que una clase del tipo de la de los samurais jugaba el papel principal no podía —aparte de todas las demás circunstancias— desarrollar una ética económica racional *a partir de sus propios recursos.* Sin embargo, la relación terminable de fidelidad, que creaba firmes relaciones contractuales en el derecho, suministraba una base mucho más favorable para el «individualismo» en el sentido occidental que, por ejemplo, la teocracia china. El Japón podía adoptar el capitalismo como algo acabado con relativa facilidad, aunque no pudiese producir, él mismo, su *Geist*». *(Religionssoziologie*, vol. II, pág. 300. El bastardilleado es de T. Parsons). Véase también *ibid.*, pág. 376 (compárese la última frase con la del profesor Sorokin: «según Weber esto es imposible». *Op. cit.*, pág. 696).

Consiguientemente, y a falta de pruebas demostrativas, que no consigue aportar, parece que la categórica afirmación del profesor Sorokin de la seriedad del caso japonés, por contraposición a la postura de Weber, no puede ser aceptada. Los casos chino y japonés son las únicas cuestiones empíricas que enfrenta a las partes comparativas de la sociología de la religión de Weber. Su objeción metodológica será tratada en el próximo capítulo.

indio es la casta [42]. Aunque algunos se inclinan, quizá, a considerar a la casta como primitiva, nada más lejos de la verdad. De todas formas, tal como se desarrolla en la India, es un fenómeno absolutamente único. Además, en su pleno estado de cristalización, no pertenece a las primeras etapas de la historia india, sino claramente a las últimas. Es un producto de un largo proceso de desarrollo [43].

Aunque en algunos aspectos en su forma reciente, tal y como se revela en el Censo Indio, la casta presenta un aspecto extraordinariamente heterogéneo; hay en ella un elemento de orden, que claramente le permite ser calificada de sistema [44]. Se compone de un número muy grande de grupos hereditarios, rígidamente endógamos y generalmente locales, ordenados en una jerarquía de inferioridad relativa. Las unidades endógamas últimas son las subcastas, que están, en general, agrupadas en unidades mayores mejor o peor definidas, las castas propiamente dichas, manteniendo los de la misma casta, al menos, la ficción de un igual status social.

Aunque con excepciones, los grupos de casta se caracterizan generalmente por una ocupación hereditaria, de modo que la división de la sociedad en castas es, aproximadamente, una división funcional del trabajo sobre una base hereditaria. Gran número de los nombres de las castas, aunque en modo alguno todos, designan esta ocupación.

Además, las castas se caracterizan claramente por barreras rituales. La misma prohibición de *connubium* tiene un destacado aspecto ritual, como lo tiene, quizá todavía más, el otro criterio aislado más destacado: la prohibición de comensalidad. Hay un sistema extraordinariamente elaborado de reglas rituales que regulan la preparación y el consumo de la comida y los contactos

[42] El problema general de la India es tratado por Weber en *Religionssoziologie*, vol. II; la casta y los demás rasgos del sistema social en el vol. II, sec. I.

[43] Según las más autorizadas opiniones contemporáneas, la plena cristalización no puede ser situada antes del año 700 d. de C., y posiblemente tuvo lugar tan tarde como en 1300 d. de C. *Cf.*, E. A. H. Blunt, *The Caste System of Northern India.*

[44] Que será diseñado como «tipo ideal», despreciándose muchos de los detalles.

personales. En conjunto, estas reglas se diferencian notablemente según la casta y son distintas para los miembros de cualquier casta, según las otras castas implicadas en una situación dada. Sólo hay unos cuantos elementos rituales plenamente hindúes, tales como el carácter sagrado de las vacas. Para el resto, la ubicuidad del ritual sirve para hacer de las castas un cúmulo de compartimentos ritualmente estancos.

En el aspecto jerárquico hay un cierto elemento de vaguedad, en el sentido de que no es siempre posible aislar a cada casta o subcasta en relación con todas las demás, pero el esquema general de la jerarquía está suficientemente claro. La cima es la casta de los brahmanes, y el principal criterio de status de casta es el de la relación de la casta en cuestión con los brahmanes. Y los criterios son, en conjunto, de un tipo especial: las relaciones rituales. El status de una casta se determina [45] fundamentalmente por consideraciones tales como: ¿qué cosas y en qué circunstancias (comida, por ejemplo) tomará un brahmán de buena posición de un miembro de esa casta?, ¿qué tipos de contactos determinarán ritos de purificación por parte del brahmán y qué tipos de servicios rituales realizará el brahmán para miembros de la casta en cuestión?

Como se ha dicho, esta estructura de castas, en su forma actual o reciente, no es una herencia de la antigua India, sino que se ha desarrollado hasta su forma actual a lo largo de un largo y lento proceso. En varios momentos se ha visto afectada por una serie de distintos elementos. Como revelan las más viejas fuentes literarias, una división de clases en conquistadores y conquistados creó, y volvió repetidamente a subrayar, una línea de demarcación. Había también diferenciación de ocupaciones y de grupos ocupacionales organizados; diferenciación de riqueza; recepción en el sistema aislado de muchos grupos éticos distintos, con culturas distintas, a veces con, otras sin, ocupaciones especiales. Estas circunstancias y, sin duda, muchas otras han jugado un papel.

Sin embargo, necesita explicación un factor dominante. El pivote de la forma jerárquica específica parece estar en la indiscutida supremacía social de la casta de los brahmanes: una casta sacerdotal. No sólo son lo máximo, sino que otras castas son clasi-

[45] En el sentido de criterio, no en el sentido causal.

ficadas con referencia a ellos y *en sus términos*, términos rituales (que constituyen la ocupación profesional del brahmán). Esto ha sucedido a pesar de que los brahmanes no gobernaron en período histórico alguno una asociación religiosa organizada comparable de algún modo, por ejemplo, a la Iglesia medieval. De hecho, la organización explícita de castas varía en relación inversa con el rango de la casta: el panchayat o consejo de castas está más desarrollado entre las castas inferiores [46]. Además, aunque muchos brahmanes han actuado como ministros y consejeros de príncipes, tanto en cuestiones profanas como en cuestiones espirituales, nunca han tenido, como casta, autoridad política por derecho propio, sino sólo como individuos, por nombramiento de otros. Finalmente, aunque a menudo ricos, su posición no descansa, ciertamente, sobre la riqueza como tal, independientemente del prestigio de su posición y servicios religiosos. Y en modo alguno han sido, uniformemente, la casta más rica. Ningún otro clero en la historia tiene tal logro en su haber.

Cabe señalar brevemente otros aspectos de la estructura social. La India ha sido siempre, fundamentalmente, una sociedad agrícola [47], y la unidad local típica es el pueblo. Sin embargo, y a diferencia del pueblo chino, no está constituido por un grupo de relaciones de sangre sino que, en cualquier pueblo dado, una serie de distintos grupos de casta están típicamente representados. Pero, a pesar de las barreras de casta, la organización de los pueblos ha sido, en general, muy integrada y estable, como en China, con una gran dosis de autogobierno frente a la autoridad política superior.

Esto apunta hacia un gran contraste tanto entre India como China, por una parte, y el Occidente moderno, por otra. India, como China, produjo imponentes estructuras políticas, aunque en modo alguno tan estables durante largos períodos. Ambas desarrollaron burocracias patrimoniales y ejércitos disciplinados, pero nunca una burocracia occidental moderna completa. China se aproximó más que la India a tal organización. Y, lo que es muy importante, en India, como en China, y en el mismo sentido, el

[46] Véase Blunt, *op. cit.*

[47] *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 1.

Estado siguió siendo una «superestructura». No penetró directamente al individuo con sus funciones administrativas [48], sino que, más bien, se paró en la casta, el pueblo y otros grupos, dejándolos esencialmente intactos, con un alto grado de autogobierno [49].

Como en China, en la India se desarrollaron: gremios de artesanos y mercaderes, en un tiempo muy poderosos; un comercio muy considerable, incluso a grandes distancias; y una gran habilidad en la artesanía. Hubo un considerable desarrollo capitalista en el comercio, en los suministros de guerra, en la recaudación de impuestos, y una considerable acumulación de riqueza a través de estos y de otros canales. Pero en ningún momento se aproximó este desarrollo al capitalismo burgués racional de Occidente.

Está muy claro que el sistema de castas, con su extremo de inmovilidad tanto vertical como territorial y su jerarquía, ritualmente sancionada, de ocupaciones tradicionalmente estereotipadas, constituye una barrera casi insuperable a tal desarrollo; y, sin duda, a un desarrollo espontáneo a partir de fuentes indígenas. Y un capitalismo del tipo del que existe hoy en la India es una clara importación europea.

Pero, claramente, el problema no es el de la incompatibilidad de la casta con el capitalismo moderno. Es, más bien, el de por qué el desarrollo indio tomó esta dirección. Porque no es sólo que no haya existido siempre allí un rígido sistema de castas sino que, especialmente en la época del crecimiento de los grandes sistemas religiosos, había en la India una gran flexibilidad social que, sin duda, no desmerecía en la comparación con la de la Europa medieval. La cuestión de la supremacía de los brahmanes no estaba en modo alguno resuelta por entonces, y menos que nunca en el período budista. Además, había cierto número de elementos hostiles a una cristalización tradicional de las castas. Aparte de los elementos económicos mencionados, el budismo era, cuando menos, indiferente a la casta. La guerra, con sus perturbadores efectos, era frecuente en casi todos los períodos. Además, la India se veía

[48] Como dice Weber, la administración fue «extensiva» más que «intensiva».

[49] Cabe señalar que un desarrollo opuesto fue un destacado rasgo tanto de la polis de la antigüedad como del Estado occidental moderno.

repetidamente sujeta a la conquista extranjera, con impactos sobre la estructura de clases todavía más perturbadores que la guerra interna [50].

El sistema religioso dominante de la India, en los tiempos recientes, es generalmente denominado hinduismo. Es, sin embargo, necesario tener cuidado de no considerarlo con nuestras propias ideas occidentales de lo que constituye una religión. En primer lugar, no hay una Iglesia «hindú» a la que quepa pertenecer. El único modo de hacerse hindú es haber nacido en una casta reconocida como hindú. Este reconocimiento no se basa en proposición dogmática alguna de creencia sino, fundamentalmente, en las prácticas rituales. Sobre todo, una casta debe observar el carácter sagrado de las vacas y no comer carne de vacuno y reconocer, en general, la autoridad religiosa de los brahmanes, que está por encima de todo ritual. La India tiene sus libros sagrados, especialmente los Vedas, y un buen hindú nunca pensaría en poner en duda su santidad, pero su actitud es de respeto general e indefinido, no de suscripción de artículo alguno específico de fe contenido en ellos o deducido de ellos.

El hindú tiene, sin duda, deberes religiosos, por cuyo incumplimiento pueden imponérsele sanciones. Pero *éstos* no están en el campo de la doctrina sino en el del *dharma*. Quizá la mejor traducción de *dharma* sea la de deber. Consiste, esencialmente, en las obligaciones tradicionales de la vida cotidiana, incluidas, sobre todo, las obligaciones rituales. Algún *dharma*, como el de no comer carne de vacuno y el de respetar a los brahmanes, es común a todos los hindúes; pero, en general, consiste en los deberes tradicionales de una posición social en la vida, especialmente de una casta. Siempre que no se violen éstos, puede pensarse como se quiera. Pero por una ofensa tal como la de casarse fuera de la propia casta uno puede ser «excomulgado», es decir: expulsado de la casta [51].

A lo que el hindú está ligado, por sus sentimientos del deber

[50] Para un resumen de las circunstancias favorables al capitalismo en la India, véase *Religionssoziologie*, vol. II, págs. 2-4.

[51] Una pena realmente muy severa cuando el sistema de castas está intacto. Es, entonces, nada menos que la «muerte social».

religioso, pues, es al orden social tradicional, sobre todo en su estructura de castas. El hinduismo como «religión» es sólo un aspecto de este orden, sin status independiente aparte de él.

Como se ha dicho, no hay dogma vinculante en el sentido cristiano. Más que eso, hay una sorprendente variedad de ideas y prácticas religiosas, de dioses y cultos, y de medios para la salvación reconocidos como hindúes. Pero por debajo de todo hay ciertos elementos definibles. En primer lugar, hay una fundamental relatividad religiosa. No hay un solo modo de vida religiosamente aceptable, ni un único acercamiento válido a lo divino. Ningún culto indio pensaría en el *extra ecclesiam nulla salus* de Occidente. Por el contrario, hay, en principio, muchos modos, adecuados a distintos tipos y clases de personas, adaptados a sus aptitudes y necesidades, todos los cuales llevan, finalmente, al mismo objetivo. En este sentido religioso, la India presenta, probablemente, la situación más radicalmente individualista conocida en la historia.

Pero hay un contenido de ideas más específico: las de transmigración y karma [52]. Cada alma ha existido desde la eternidad; no es, sin duda, la creación de un Dios y atraviesa una interminable serie de renacimientos. Karma, por otra parte, es la doctrina de que cada acto de tal entidad tiene efectos indestructibles permanentes e inevitables sobre el destino del alma del actor. Los dos conceptos combinados producen una racionalización completamente cerrada del problema del mal: uno de los tres más consistentes, dice Weber, en la historia [53]. Estas doctrinas no son, sin duda, dogmas, en el sentido de que sean puestas en vigor por una Iglesia, pero son ideas religiosas propias de toda la comunidad hindú, no atacadas seriamente en ningún lugar de la misma. Como tales, han permanecido intactas durante muchos siglos [54].

La relación con la motivación práctica aparece con un nuevo

[52] «Estas, y sólo éstas, son creencias realmente "dogmáticas" de todos los hindúes». *Religionssoziologie*, vol. II, págs. 117 y siguientes.

[53] *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 120. Los otros son: el del calvinismo y el dualismo del zoroastrianismo.

[54] Como ya se ha indicado (cap. VII, pág. 365), éste es un interesante caso para la tesis de Pareto de la inestabilidad intrínseca de las teorías «no lógicas». La razón no está, ciertamente, en restricciones a la libertad intelectual.

elemento: la asociación del *karma* y de la transmigración al *dharma* y, a través suyo, al puesto del individuo en la estructura de castas [55]. Según las buenas o malas acciones del individuo en encarnaciones anteriores, la causalidad del *karma* determinará el puesto de su renacimiento en la jerarquía de castas. A efectos de la teoría, esta jerarquía se extiende por debajo de la sociedad humana, hasta el mundo animal, y por encima de ella, de modo que uno pueda renacer como dios, con la implicación de que los dioses no son inmortales, sino que realmente sólo son sobrehumanos. Finalmente, en este contexto, bueno y malo sólo pueden tener un significado. Lo bueno es el fiel cumplimiento del *dharma*, de los deberes tradicionalmente estereotipados de la posición social de una casta. Lo malo es no hacer esto [56].

Una vez hecha esta conexión, en la medida en que los motivos de la acción eran de algún modo religiosos, estaba efectivamente vuelta en la dirección del cumplimiento tradicional de las obligaciones de casta y, consiguientemente, del mantenimiento de la estructura de casta. El interés religioso del individuo no podía nunca consistir en la perturbación del sistema, sino sólo en la mejora de sus probabilidades de una mejor encarnación *dentro* del sistema. Y el único medio de asegurar esto estaba en completo acuerdo con el sistema, en todos sus detalles de conducta tradicionalmente prescrita. Era, en cierto sentido, una concepción de «profesión», pero haciendo el mayor hincapié posible sobre el tradicionalismo [57]. Realmente, apenas si cabía diseñar una sanción del tradicionalismo más completamente estanca y eficaz [58].

Esta concepción global del deber religioso del individuo implicaba, y en considerable medida tenía, sin duda, su origen en el carácter todavía más profundo del pensamiento religioso indio. Este último era, junto con la casta, totalmente desconocido para la literatura védica clásica, que ofrecía una visión religiosa estrecha-

[55] *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 118. Producto, como dice aquí Weber, del intelectualismo brahmánico.

[56] No hay así, como en China, concepto alguno de un principio radicalmente malo.

[57] El caso luterano se elevó a la enésima potencia.

[58] Desde luego, en la medida en que los «intereses» religiosos actúan de algún modo.

mente vinculada a la griega. Pero, a lo largo del desarrollo, los mismos dioses védicos tendieron a perder importancia, en comparación con la eficacia objetiva del ritual del sacrificio. Esta tendencia parece haber centrado la atención sobre el orden impersonal objetivo de las fuerzas rituales, y la especulación filosófica bosquejó el significado de este ritual.

Cualquiera que pueda haber sido el proceso histórico, no hay duda de que, para el período del brahmanismo [59], las doctrinas del *karma* y de la transmigración habían aparecido y estaban ligadas a una concepción panteísta impersonal del principio del orden en el universo, que excluía cualquier posibilidad de un dios-creador personal y trascendente. El orden último, que incluía a las almas, era eterno y no creado; los dioses mismos sólo de significación subordinada. «Dios» estaba dentro del orden, no fuera de y sobre él. Se excluían radicalmente las concepciones occidentales tanto de la creación como de la gracia [60].

En la escuela vedanta ortodoxa del brahmanismo sólo se reconocía como real esta unidad impersonal; todo lo demás era «maya», ilusión.

El proceso mediante el cual esta extraordinaria racionalización brahmánica del universo vino a ajustarse tan perfectamente a un sistema social peculiar no fue, ciertamente, simple. La teoría era creación de una clase intelectual muy cultivada; y su diseminación al nivel puramente ideal, hasta el punto en el que sus doctrinas básicas se convierten en propiedad común de una vasta población, la mayoría iletrada, debe haber sido un proceso lento. Y esta diseminación es la condición necesaria para que sirva como estructura canalizadora de los intereses religiosos de las masas.

Ciertos escritores han contribuido con algunas sugerencias a explicar el sistema de castas. La más importante subraya los pape-

[59] Los historiadores dividen habitualmente el desarrollo religioso indio en tres períodos principales: 1) el período védico, desde las invasiones arias hasta alrededor del año 1000 a. de C.; 2) el brahmanismo, desde el año 1000 a. de C. hasta aproximadamente el comienzo de la era cristiana, y 3) desde esa época, el hinduismo. Profesor W. E. Clark, en conferencias en la Universidad de Harvard.

[60] La idea de tal interferencia «arbitraria» en el orden cósmico chocaría a la mentalidad india.

les de la diferenciación ocupacional y la diferencia racial entre conquistadores y conquistados. Esta última es especialmente notable, porque implicaba una línea de demarcación racial. Ambas contribuyeron, sin duda; pero ambas son bastante corrientes en otras partes, sin haber dado origen a la casta. La línea de demarcación racial, sin embargo, no podía dejar de acentuar el principio hereditario y de agrupar en torno a él elementos mágicos y rituales de la cultura, subrayando lo que Weber llama el principio de *Gentilcharisma* [61].

Otro elemento central, la supremacía brahmánica, no era, en modo alguno, original. En el período feudal, se consideraba, a menudo, que los brahmanes eran inferiores a la muy cultivada aristocracia Ksatriya. Su supremacía era el resultado de varios cambios complicados en la balanza social del poder. Estaba entre éstos la tendencia de los poseedores de patrimonios a aliarse con los brahmanes contra las fuerzas feudales. La posición de los Ksatriya se vio profundamente agitada por la larga serie de invasiones extranjeras, en las que ellos, como guerreros, aguantaron los más fuertes embates. La literatura brahmánica fue estereotipada e influida por las conquistas de Mohammed [62]. La administración patrimonial, especialmente la fiscal, tendió a fortalecer la solidaridad de los grupos existentes [63].

Una fuerza que, verosímilmente, pudiera haber abierto brecha en todo el sistema tradicionalista y que, efectivamente, jugó un gran papel en el Occidente, la influencia de las clases urbanas comerciantes y de las clases artesanales, no consiguió hacerlo. Sin duda, se organizaron en gremios y fueron, a veces, poderosas y prósperas. Pero, por una parte, no consiguieron nunca hacer de las ciudades unidades corporativas independientes, con una base militar independiente, como en Occidente durante la Edad Media. Y, por otra parte, fueron aplastadas por los crecientes Estados patrimoniales, para los que su poder resultó peligroso [64].

[61] *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 125. El concepto de carisma se tratará después.

[62] Sobre estos puntos, véase *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 125.

[63] *Ibid.*, pág. 127.

[64] *Religionssoziologie*, vol. II, págs. 127-128. Weber subraya fuertemente este carácter corporativo independiente de la ciudad occidental,

La teoría brahmánica era un incomparable baluarte de autoridad, especialmente para un régimen de conquistadores extranjeros. Una vez que los brahmanes estaban en la silla del poder y de la influencia, sin lo cual no habría habido desarrollo de castas [65], la filosofía religiosa brahmánica tuvo la oportunidad de realizar su obra. Los demás elementos adaptados a ella estaban ya allí, y se rompió la larga competencia entre los viejos ksatriyas y los gremios, de modo que pudiese continuar un largo y lento proceso de presión de ideas en una dirección constante, que llevaba a la formación de un sistema de castas. Sin muchas condiciones no religiosas, las ideas religiosas brahmánicas no podían haber tenido su influencia [66]. Pero, igualmente, sin este peculiar sistema de ideas, ninguna de estas condiciones, ni incluso la combinación completa de ellas, incluida la supremacía de un clero hereditario, habría producido el sistema de castas. Y este sistema de ideas debe ser explicado «como un producto del pensamiento ético racional, no de ningún tipo de condiciones económicas» [67].

Aunque la base panteísta general y las doctrinas del *karma* y de la transmigración constituían el fundamento común de todos los movimientos principales de la filosofía religiosa india, los intereses religiosos no se limitaban, en modo alguno, a los medios de mejorar las perspectivas de un individuo en el ciclo de los renacimientos. Por el contrario, aunque ésta era la preocupación de la masa, los elegidos se han ocupado, durante muchos siglos, del problema de la «salvación» en un sentido mucho más radical. Pero lo que la salvación podía significar, y de lo que y para lo que había que salvarse, sólo es comprensible en términos de la postura metafísica subyacente [68].

Como se ha señalado, la concepción panteísta inmanente de la

rasgo común a la polis y a la ciudad medieval, pero desconocido en Oriente. Véase especialmente el muy interesante estudio: «Die Stadt», *Wirtschaft und Gesellschaft*, part. II, cap. VIII.

[65] *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 131.

[66] Sobre la cuestión teórica general aquí implicada del papel de las ideas ver, antes, la nota que va como apéndice del cap. XIV.

[67] *Religionssoziologie*, vol. II, pág. 131.

[68] El estudio general de estas doctrinas de la salvación se encuentra en *Religionssoziologie*, vol. II, sec. II.

divinidad excluía la de un principio radicalmente malo. Sólo podía haber «imperfección». Excluía igualmente recompensas y castigos eternos para méritos o faltas finitos. Tales ideas cristianas no tenían sentido para la mentalidad india. La salvación no podía serlo del «pecado», en el sentido cristiano, ni para la bienaventuranza eterna. La salvación era, más bien, radicalmente distinta del *karma*. El pesimismo indio se basa en la convicción de la falta de sentido y la transitoriedad de todas las cosas mundanas. Incluso la conducta más meritoria sólo podía, eventualmente, desembocar en el renacimiento como dios, y eso también era transitorio, condenado a la muerte y a la repetición de todo el proceso. La permanencia, la estabilidad esencial, la «vida eterna» sólo se podían alcanzar escapando de todo, no sólo de esta vida sino de todas las otras «vidas» concebibles.

En la India ha habido muchos caminos hacia la salvación, pero sólo tienen un objetivo. En la medida en que llevan a objetivos religiosos «más altos» que, simplemente, mejores perspectivas de renacimiento, todos se dirigen a escapar a toda implicación en este mundo, siendo todos ultramundanos en este específico sentido [69].

Los medios empleados han sido muchos, pero pueden dividirse en dos grandes categorías: ascéticos y místicos. Esta última es la tendencia predominante, y, encontrando su más alto valor en la contemplación, su actitud hacia las cosas de este mundo es, en principio, de indiferencia. Se devalúa tan radicalmente la importancia de este mundo que, desde esta fuente, no hay motivo posible para rehacer el mundo en nombre de un ideal. El mundo no es combatido como peligroso, excepto como fuente de desviación de los verdaderos intereses. Pero no cabe más relación positiva con él que la aceptación pasiva de las cosas tal y como son.

La India es conocida como una tierra clásica de ascetismo. Pero este ascetismo es siempre y necesariamente, sobre esta base, lo que Weber llama ultramundano. Su combate con la carne busca destruir su poder, para desviar el alma del contacto con el absoluto. Hay que dominar la carne, no para poderla utilizar como instrumento, sino para poderla hacer inofensiva. No hay lugar,

[69] *Religionssoziologie*, vol. I, pág. 359.

en la postura india básica, para el ascetismo «mundano» activo, que es la esencia de la ética protestante [70].

El budismo fue, en cierto sentido, un movimiento anti-brahmánico y anti-casta. Sin embargo, la oposición a él no se basa en que se desvíe de la postura religiosa india básica en la dirección occidental, sino en que la lleve a conclusiones todavía más radicales que la filosofía brahmánica. Representaba el tipo contemplativo por excelencia. En su extrema indiferencia hacia el mundo, y en su prohibición de que la persona plenamente cualificada, el monje, se mezclase en él de algún modo, no proporcionaba sanción directa alguna de ningún sistema social, sino que era específicamente asocial. Pero, precisamente por esta razón, no podía servir como base de una ética económica racional [71].

LA TIPOLOGIA SISTEMATICA DE LA RELIGION

La sociología comparativa de la religión de Weber no consistía sólo en una serie de estudios separados de «casos», que servían para poner de manifiesto elementos religiosos que impiden el desarrollo del capitalismo en lugares distintos del Occidente moderno. Se preocupa fundamentalmente por el problema del capitalismo, y su esquema teórico principal se centra en él. Pero de ella surge un sistema general de tipología religiosa que da la amplitud final a la perspectiva del aspecto religioso del problema del capitalismo. Sólo cabe dar aquí, para completar la anterior presentación, un mero boceto de algunos de los principales conceptos [72].

[70] *Ibid.*, vol. II, pág. 360.

[71] Por falta de espacio, no se incluye aquí estudio alguno de los desarrollos populares últimos del culto-religión hindú. No afectan de ningún modo fundamental a la relación general con el capitalismo. Para el estudio de Weber, véase *Religionssoziologie*, vol. II, sec. III, páginas 316 y sigs. Lo mismo es cierto de la popularización del budismo; véase *ibid.*, págs. 251 y siguientes.

[72] Los lugares en los que se expone más sistemáticamente esto son el «Zwischenbetrachtung», *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 536-573, y la sección «Religionssoziologie», *Wirtsch, u, Ges.*, parte II, cap. IV. Véase también, sobre las religiones asiáticas: *Religionssoziologie*, vol. II,

Incluso no cabe una presentación esquemática de esta tipología sistemática sin alguna referencia a la concepción general de Weber del desarrollo histórico, que será más ampliamente tratada después[73]. Consideraba que, en lo importante para su análisis, hay algo así como un punto de origen común para procesos de desarrollo religioso, una «religión primitiva» general. Los varios tipos posibles de sistema religioso «desarrollado» [74] deben, pues, ser considerados como surgiendo mediante un proceso de diferenciación a partir del punto de partida común. Representan posibilidades que son, en gran medida, mutuamente excluyentes. Lo que nos interesa ahora no son, sin embargo, las aplicaciones históricas sino las relaciones lógicas de los distintos elementos tipo.

Para el tipo «primitivo» no es posible, piensa Weber, distinguir entre elementos religiosos y no religiosos en la base de la racionalidad como tal o del carácter de los «fines». Los fines son, en general, mundanos, y una cierta racionalidad relativa se aplica a las acciones religiosas y mágicas, así como a las técnicas seculares. La distinción en tales términos es, más bien, una distinción introducida desde el punto de vista de los modernos enfoques de la naturaleza, y no se encuentra en el material primitivo mismo [75]. El punto de partida fructífero es, más bien, la observación de que las acciones religiosas, en cuanto distintas de las seculares, implican cualidades, fuerza, etc., excepcionales, alejadas de lo ordinario *(ausseraltäglich)*, hacia las que se adopta una actitud especial y a las que se atribuye una virtud especial. Weber llama a esta excepcional cualidad *carisma* [76]. Se ejemplifica en concepciones tales como mana.

De esta concepción de cosas «separadas» puede fácilmente

páginas 363-378 y, en general, el «Einleitung», *ibid.*, vol. I, págs. 237-275.

[73] Capítulo XVII.

[74] Estos términos son entrecomillados a propósito. Sólo son aquí importantes para el proceso por el que se interesa Weber.

[75] Pero véase la opinión de Malinowsky, antes citada: pág. 525.

[76] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 227. Término acuñado por él mismo. Es sorprendente la analogía entre este concepto y el de *sacré* de Durkheim, como lo es la del acercamiento general de los dos hombres a estos problemas. El significado teórico de esta analogía será plenamente estudiado después (véase cap. XVII).

surgir la de un «mundo» de entidades, distinto del implicado en los asuntos corrientes de la vida cotidiana; en este sentido, y sólo en éste, un mundo «sobrenatural». Los modos posibles de concebir estas entidades y el carácter de sus relaciones con el mundo «natural» son muy variados. Pueden, v. g., distinguirse como «personales e impersonales», pero Weber, a los efectos presentes, no hace mucho hincapié en estas distinciones. Lo importante es la diferencia entre la actitud hacia estas entidades, se conciban como se conciban, y la actitud hacia las cosas cotidianas. Tienden a desembocar en dos tipos de entidad; en la medida en que este mundo sobrenatural esté implicado en la personalidad individual misma, se convierte en el «alma», o, si está fuera del individuo, en los «dioses» o «demonios». El si las concepciones son o no antropomórficas tiene una importancia secundaria. La ordenación de las relaciones de estas entidades con los hombres es lo que Weber denomina el campo de la acción religiosa [77].

Un nuevo elemento de este complejo es importante. Esta cualidad de separación especial, el carisma, es, a menudo, atribuida a objetos, actos, seres humanos que en otros aspectos pertenecen al mundo cotidiano o están estrechamente relacionados con él. Esta cualidad es, en algún sentido, una manifestación de estas fuerzas o entidades sobrenaturales. Se impone alguna distinción entre los elementos naturales y sobrenaturales de estas cosas concretas. Una de las interpretaciones posibles de la relación entre los dos elementos es la de que el primero simboliza al segundo. Como dice Weber, «ahora no sólo juegan un papel en la vida las cosas que simplemente están allí y suceden, sino también las que tienen un "significado", y están allí a causa de este significado. Con esto, la magia, a partir de la acción directa de las fuerzas, se convierte en simbolismo» [78]. Por distinta de nuestro propio simbolismo autoconsciente que pueda ser la interpretación «nativa» de esto, es éste un elemento de importancia fundamental.

De esta idea básica Weber extrae una de sus tesis fundamentales: la de que el primer efecto de las «ideas religiosas» sobre la acción, incluida la acción económica —efecto presente en todas

[77] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 229.
[78] *Ibid.*, pág. 230.

partes— es el de sancionar el estereotipamiento de la tradición [79]. «Todo procedimiento mágico que ha "demostrado" ser eficaz se repite naturalmente, de modo estricto, en la forma que ha tenido éxito. Eso se extiende a todo el campo de las acciones simbólicamente significativas. La más ligera desviación respecto de la norma aprobada puede viciar la acción. Todas las ramas de la actividad humana son atraídas a este círculo de magia simbólica» [80]. Aunque hay actos y complejos de acción específicos que son, en la terminología de Durkheim, típicamente «profanos», eso no es cierto de ninguna de las grandes esferas de la conducta: la actividad económica o política, el amor o la guerra. En la medida en que éstos sean puestos en relación con las fuerzas carismáticas, se tradicionalizan. Como dice Weber: «lo sagrado es lo específicamente inalterable» [81].

La caracterización anterior es la de sólo una base muy amplia de la religión «primitiva». En gran número de distintos aspectos puede haber, sobre esta base general, variaciones de distintos tipos y desarrollos en distintas direcciones. Weber los trata con considerable detenimiento y con, cuando menos, un principio de clasificación sistemática. No hay aquí espacio para meterse en estas complejidades. Puede haber, sin embargo, grandes variaciones en el carácter de las entidades sobrenaturales implicadas, en sus relaciones entre sí, con hombres de clases distintas y con el mundo no humano. Puede haber variaciones en los modos como se mantienen y transmiten estas sagradas tradiciones, oralmente o de forma escrita, en el grado de especialización, entre los que tienen y los que no tienen relaciones especialmente íntimas con las cosas sagradas, y en las relaciones de los especialistas, tales como el mago y el sacerdote, con otras clases de la comunidad. Por importantes que puedan ser a otros respectos estas diferencias, no afectan a lo que es para Weber la cuestión central de la salida del tradicionalismo. La religión sigue siendo, a este nivel, un aspecto de la

[79] *Ibid*, pág. 231.

[80] *Ibid*, pág. 230.

[81] *Ibid.*, pág. 231. Los puntos relacionados con la explicación teórica de esto han sido ya tratados antes (cap. XI) y serán más elaborados después.

comunidad social general y, en conjunto, sanciona la estructura general de esta comunidad y sus prácticas, incluido el ritual [82]. Lo que falta es una actitud racionalmente sistematizada hacia los aspectos de la vida religiosamente significativos.

Una vez que se alcanza el nivel del simbolismo, surge la cuestión del «significado» de las cosas y los sucesos de este mundo. La racionalización de estos significados aislados en un sistema coherente, una interpretación inclusiva del mundo como un todo y del puesto del hombre en él son una necesidad «inmanente» del intelecto, una vez que se suscita la cuestión del significado. Considerándolo uno de los puntos en que esta cuestión se suscita más agudamente, Weber subraya mucho el problema del sufrimiento; más generalmente: el del mal [83]. Esto lleva, por el proceso de racionalización, a las grandes concepciones de la teodicea [84]. Pero esta racionalización se ve profundamente obstaculizada por el tradicionalismo. Porque la situación tradicionalista habrá asimilado inevitablemente y dado su sanción tradicional a elementos muy diversos, todos los cuales no pueden ser aceptados en *ningún* sistema racional único [85].

De ahí que el llevar el proceso de racionalización más allá de un cierto punto implique una ruptura con el tradicionalismo y que, recíprocamente, cada violenta ruptura con el tradicionalismo implique una racionalización, porque el que rompe la tradición se ve, por su propia actuación, obligado a definir sus actitudes hacia la tradición con la que ha roto. Cuando tales rupturas con la tradición impliquen elementos religiosos (o sea, cuando el que rompe pretenda tener autoridad carismática), Weber llama al proceso «profecía» y a su agente personal «profeta» [86]. Es de la profecía y de sus implicaciones y efectos de los que se ocupa el cuerpo principal de su sociología de la religión. El profeta es significativo en cuanto iniciador de un gran proceso de racionalización de la

[82] Es éste un tipo que se parece mucho a lo que el profesor A. D. Nock llama religión «cultural».

[83] *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 241 y siguientes.

[84] *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 246 y siguientes.

[85] Este es un teorema, sostiene Weber, demostrado por un vasto cuerpo de pruebas empíricas.

[86] *Ibid.*, págs. 250 y siguientes.

interpretación del «significado» del mundo y de las actitudes que los hombres deberían adoptar hacia él. Weber sostiene que las posibles actitudes que pueden adoptar están condicionadas por la estructura de las ideas resultante de este proceso.

Como se ha señalado, a Weber le interesan los sistemas de ideas religiosas como elementos *diferenciadores* del desarrollo social. Subyace a este interés su tesis básica de que el proceso de racionalización religiosa no está predeterminado por su naturaleza inmanente en *una* dirección concreta, sino que puede actuar en un número limitado de direcciones posibles, según diversas circunstancias. Aunque los subtipos son numerosos, las direcciones principales pueden reducirse a dos, dualismo que atraviesa toda la obra de Weber sobre esta materia.

Weber define al profeta como «un portador de *carisma* puramente personal [87] que, en virtud de su "misión", predica una doctrina religiosa o un mandamiento divino» [88]. Es siempre alguien que tiene una misión, que se siente a sí mismo en una relación especialmente estrecha con una entidad u orden «sobrenatural». Y realiza su misión sin la autorización de ninguna agencia humana; de hecho: en consciente oposición a todas las agencias de este tipo. Las palabras de Jesús: «Está escrito... pero *Yo* os digo...» lo contrario, son típicas. De las dos formas de misión, un mandamiento, si es que ha de tener sentido, implica una doctrina, pero una doctrina no tiene por qué implicar mandamiento alguno.

Es sobre esta base sobre la que Weber distingue sus dos tipos fundamentales de profecía. O el profeta siente ser el instrumento de la voluntad divina, trayendo, en nombre de la misma, un mandamiento concreto o una norma que la gente debiera cumplir como un deber ético. Esta es la profecía ética [89] (Mahoma, Jesús). O es alguien que, con su ejemplo personal, muestra a los demás el camino de la salvación religiosa (Buda), lo que Weber llama: profecía ejemplar. Pero, cualquiera que sea su tipo, la profecía implica siempre, «primero para el profeta, después para sus segui-

[87] No está «legitimado» por ninguna autoridad humana, especialmente ni por la tradición ni por un «cargo».

[88] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 250.

[89] *Ibid.*, pág. 255.

dores, una actitud unificada hacia la vida, conseguida mediante una actitud significativa y deliberada adoptada hacia la misma» [90]. La acción humana debe, para realizar los intereses religiosos, estar de acuerdo con el significado coherente del mundo implicado en tal actitud.

El profeta ético se siente el instrumento de una voluntad divina. Como tal, una parte de su misión es la de dar a los hombres normas éticas a las que se espera se adapten. Y, por definición, estas normas son distintas del estado de cosas tradicional existente. La racionalización de esta situación lleva en una dirección concreta. La voluntad de la que el profeta es un instrumento, la fuente de las nuevas normas, no puede ser una mera manifestación del orden inmanente del mundo tal y como es. Sólo la concepción de un Dios personal trascendente, ocupado de, aunque no esencialmente implicado en, el orden cósmico y humano existente, puede ser adecuada para la profecía ética. Esto no quiere decir que tal concepción de Dios surgiera sólo como una «racionalización» [91] de los profetas éticos, o viceversa, sino que son fenómenos mutuamente interdependientes. Así, Weber sostiene que las concepciones panteístas de la India y de China, una vez firmemente establecidas [92], eran suficientes para impedir el desarrollo de la profecía ética.

Por otra parte, tal concepción panteísta de lo divino como principio inmanente de orden está relacionada con la aparición del profeta ejemplar. Está fuera de dudas una norma o mandato para cambiar el mundo, pero no así un intento de vivir de acuerdo con él. Y no hay razón intrínseca para que los modos tradicionales de alcanzar esta «armonía» estuvieran fuera de crítica. Realmente, no lo están sin duda. En el sentido de un camino hacia la salvación, un profeta ejemplar puede fácilmente tener una nueva doctrina no tradicional, y otros pueden seguir su ejemplo y su enseñanza de la doctrina.

Hay una implicación social inmediata de la aparición de un

[90] *Ibid.*, pág. 257.

[91] En sentido peyorativo.

[92] «Establecido», en la terminología de Pareto, puede considerarse que significa: «convertido en residuos».

profeta. Si su profetización es eficaz, reúne en torno de sí una comunidad [93] de discípulos. El que la misma profecía implique una ruptura con el tradicionalismo significa que tanto la relación del profeta como la de sus seguidores con la sociedad en la que aparecen es muy problemática, especialmente para los portadores de su tradición religiosa, pero también para otros elementos. Además, a lo largo de su propio desarrollo esta comunidad de *Gemeinde* experimenta, inevitablemente, cambios dentro de sí misma, especialmente el cambio de liderazgo del fundador a sus sucesores. En todas estas cuestiones está abierto un gran número de distintas posibilidades, de acuerdo con el carácter del profeta y su doctrina y con las circunstancias. Pero lo principal es que la religión profética es una fuente de organización social independiente del desarrollo inmanente del orden tradicional. El mismo puede también retradicionalizarse, pero no necesariamente así. La religión, así, se convierte no simplemente en un aspecto de una comunidad social sino en su base.

Las implicaciones sociales de un movimiento profético, tanto dentro como fuera de su *Gemeinde*, dependen, en relación con el carácter de la profecía y con el sistema de ideas que implica, de los medios que utiliza para la realización de sus intereses religiosos. Estos, de nuevo, caen en una dicotomía de dos tipos principales, a los que Weber llama: ascetismo y misticismo. Su significación, sin embargo, sólo resulta comprensible sobre la base de la tesis de Weber, ya indicada, de que no puede hacerse que *ningún* orden tradicional se adapte completamente a las exigencias de *ninguna* concepción plenamente racionalizada del significado del mundo. De ahí que sea inevitable el que ciertos elementos, cuando menos, del orden mundano entren en conflicto con los valores religiosos [94]. Es este conflicto el que realmente constituye la base de la necesidad de «salvación».

En este conflicto hay, en principio, dos actitudes generalmente posibles compatibles con un enfoque racional congruente. Es obvio que el mundo no puede ser simplemente «aceptado». Luego

[93] «Gemeinde», *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 257 y siguientes.

[94] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 330 y sig., *Religionssoziologie*, vol. I, «Zwischenbetrachtung».

las cosas mundanas pueden, en la medida posible, ser controladas, dominadas en interés de la idea religiosa. O, por otra parte, pueden ser radicalmente devaluadas y hacerse indiferentes. En la terminología de Weber, el primer proceso es el ascético, el segundo el místico [95]. Cada uno puede, a su vez, ser subdividido en tipos mundanos [96] y ultramundanos.

Ambos son realizados de modo radical sólo por una minoría de «virtuosos» [97] de lo religioso. La desigual cualificación religiosa de los hombres es un hecho en el que Weber hace mucho hincapié [98]. El tipo ascético de salvación está asociado a la profecía ética. El individuo siente que es un instrumento de la voluntad de Dios. Debe, pues, en términos de la misma, sujetar el código ético tradicional a una radical crítica y fijarse ideales que estén muy por encima de los de la masa, incluso de los de los hombres «buenos». El «mundo» se hace pecaminoso, en el caso límite radicalmente malo, algo que hay que combatir y, si es posible, controlar.

Según las circunstancias, esto puede tomar una de dos direcciones. El «mundo» a combatir y dominar puede estar, sólo, dentro de uno mismo. Para tal persona no hay deberes positivos más allá de eso. Luego el asceta huirá del mundo como ermitaño o como monje. O, donde se excluye este retiro del mundo, como se hizo en el protestantismo, el único recurso es el de controlar no sólo a uno mismo sino también al resto del mundo, que todavía, sin embargo, sigue siendo pecaminoso. El ascetismo ultramundano es también compatible con la tradición panteísta, como medio de controlar los entrometidos deseos e intereses de la carne, haciéndolos así inofensivos.

Por otra parte, el fin de la salvación puede ser la consecución de un excepcional «estado» más elevado, a través de la «experiencia mística», que sólo es alcanzada por una minoría, utilizando una técnica sistemática: la «contemplación». Los intereses del

[95] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 310 y siguientes.

[96] Por mundanidad se entiende aquí la permanencia dentro del orden de la sociedad, no el apego interno a los bienes «mundanos». La «ultramundanidad» implica, por otra parte, una ruptura con el orden social cotidiano.

[97] Término que Weber utiliza frecuentemente.

[98] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 310.

mundo sólo pueden aparecer como perturbaciones. Para alguien con dicha experiencia, no puede haber relación positiva con tales intereses. Sólo cabe evitarlos. El resultado es la indiferencia hacia el mundo, que se alcanza: o evitándolo en la medida de lo posible —«misticismo ultramundano»—, o viviendo en él, pero no de él, no permitiendo apego alguno interior a él —«misticismo mundano»—. Es evidente la conexión entre esta actitud y la concepción inmanente y personal de lo divino. Las relaciones entre estos distintos caminos hacia la salvación y los distintos elementos de la vida social no son, en modo alguno, simples, y no pueden ser analizadas aquí. Pero, en general, cabe decir que cuanto más lejos en el camino místico está la postura más difícil es, para una organización social estable, crecer sobre una base religiosa, *incluso sobre un Gemeinde*, sin un retroceso al tradicionalismo, y menos influencia tendrá el sistema de ideas religiosas sobre la vida de la sociedad, excepto, indirectamente, en el estereotipamiento de la tradición. El budismo representa el caso extremo en esta dirección [99]. Por otra parte, cuanto más lejos está la postura en el camino de la dirección ascética, más cierto es lo contrario, en ciertas condiciones. El ascetismo ultramundano puede hacerse radicalmente antisocial, pero el ascetismo mundano del protestantismo representa el extremo del posible interés religioso por modelar la organización de la vida en este mundo sobre la imagen de un ideal religioso racionalizado.

Weber rechaza enérgicamente la tesis de que estos sistemas racionalizados de ideas religiosas puedan ser entendidos como la creación de cualesquiera condiciones «materiales» [100]. Son, por el contrario, el resultado del inmanente *Eigengesetzlichkeit* de resolver el problema del significado del mundo desde distintos puntos de partida. Concede, sin embargo, un papel muy considerable a los factores no religiosos en los procesos concretos por los que se desarrollan y en las concretas direcciones que el desarrollo toma. Cabe indicar unas cuantas de las principales relaciones.

[99] O sea, en su carácter asocial. No proporcionó una sanción tan fuerte del tradicionalismo «laico» como lo hizo el hinduismo brahmánico.

[100] Esta afirmación se hace muchas veces.

En primer lugar, la misma aparición de la profecía, y consiguientemente el comienzo de todo el proceso, debe atribuirse, en gran medida, a situaciones sociales. Sobre todo, donde los valores tradicionales se han conmovido y donde han surgido conflictos manifiestos, se da un fuerte estímulo a «tomar postura». De hecho, los profetas han estado a menudo relacionados con los conflictos sociales. En segundo lugar, en una sociedad diferenciada, los problemas del significado del mundo no serán enteramente iguales para todas las clases de la sociedad. Del mismo modo que el significado social de un sistema de ideas religiosas estriba en su canalización de los intereses, así los tipos de ideas hacia los que uno se volverá dependerán de los tipos de problemas con los que uno se enfrenta. No en el sentido de que los intereses de clase determinen las ideas religiosas, sino en el de que algunos tipos de situación de clase hagan a sus miembros más receptivos a una línea dada de pensamiento religioso que a otra —o, de algún modo, a la idea de salvación—[101]. Tercero, las probabilidades de que una doctrina religiosa dada gane una posición predominante en una cultura están ligadas a la posición, en la «balanza social de poder», de la clase que profesa principalmente tal doctrina. Esto ha sido ilustrado antes en el caso de los brahmanes.

Por otra parte, hay que aclarar de nuevo cuál es la concepción de Weber sobre el modo de influencia de los sistemas de ideas religiosas sobre la vida práctica y, a través de ellos, sobre la estructura social. La sociedad no es, en ningún sentido, una simple «emanación» de la idea religiosa. El proceso es, por el contrario, muy complejo. El concepto teórico central es el de «interés» religioso. Las ideas son eficaces en la acción porque determinan las direcciones de la actividad práctica en la que cabe perseguir los intereses. Pero la misma concepción de interés implica otro factor. La acción humana no sólo está sujeta a condiciones «ideales» sino también a condiciones reales. Además, la racionalización que caracteriza a estos sistemas religiosos implica el sacrificio de muchos valores potenciales, más o menos encarnados en las instituciones sociales. Se trata, pues, de un proceso de interacción muy compleja entre estos varios elementos. En el proceso cabe, al menos, ejercer

[101] Véase *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 267 y siguientes.

una influencia selectiva sobre el curso del desarrollo del mismo sistema religioso. Finalmente, los elementos de conflicto potencial, especialmente entre los intereses religiosos y el «mundo», absolutamente fundamentales para Weber, aseguran que el proceso sea muy dinámico. Nada más injusto que acusar a Weber, porque insistió en la importancia social de las ideas religiosas, de una ingenua y monista teoría de la «emanación» del modo de su influencia.

La ética protestante puede ahora ser situada en la amplia perspectiva del estudio comparativo de la religión de Weber. Ciertos rasgos fundamentales eran comunes a los desarrollos religiosos tanto de China como de la India, por mucho que estos dos países puedan diferir entre sí. La racionalización del pensamiento religioso, en ambos casos, marchó en la dirección inmanente, impersonal y panteísta, partiendo de la concepción de un orden impersonal de fuerzas rituales, tao y ritos. Conectado a este hecho está el de que en ninguno de los dos desarrollos apareció un movimiento de profecía *ética*, fijando criterios éticos opuestos al orden tradicional.

Otra circunstancia en la que Weber hace mucho hincapié es la de que las ideas religiosas racionalizadas de las dos áreas eran la creación de clases intelectuales cultivadas [102]. En ambas, el status de la clase y su bien religioso supremo estaban ligados al «conocimiento», no al conocimiento empírico de la ciencia occidental moderna sino a un conocimiento de un orden totalmente distinto. Era o el conocimiento de una tradición literaria, como en China predominantemente, o una gnosis mística [103]. En cualquiera de los dos casos, se excluía la fe, en el sentido cristiano. Y, puesto que este saber sólo era accesible a la minoría cultivada, había un gran abismo entre la sofisticada religión de la élite y la religión de las masas. Esta última no fue sacudida fuera de su estado de tradicionalismo mágico. Siguió siendo «primitiva».

En China, de acuerdo con el carácter de la clase de los mandarines, depositaria de la tradición confuciana, el proceso de racionalización tomó una dirección completamente mundana. Se evitó

[102] En contraste con la Cristiandad.

[103] *Religionssoziologie*, vol. II, págs. 364 y siguientes.

rígidamente toda especulación metafísica. Pero, precisamente por esto, no surgió, en absoluto, una racionalización radical del significado del mundo. La racionalización siguió limitada a la adaptación a un orden de cosas dado. No se puso en tela de juicio a este orden mismo, incluidos sus elementos rituales y mágicos. No hubo, pues, motivo para salvarse escapando a él e, igualmente, no hubo punto de Arquímedes a partir del cual emprender su reconstrucción radical. La racionalidad confuciana es la del prudente conservadurismo, la de la adaptación a un orden dado. En la medida en que las mentes sofisticadas se separaron de esta mundanidad, no fue en la dirección del ascetismo mundano sino en la del misticismo taoísta, contrapartida de los movimientos indios.

En la India, por otra parte, la racionalización radical la realizaron los intelectuales cultivados. Este proceso produjo las doctrinas del *karma* y de la transmigración. Para las masas, ligadas a la jerarquía de castas, sólo resultó la sanción de un extremo de inmovilidad tradicionalizada. Como dice Weber: «la forma con plena consistencia lógica de una teoría "orgánica" de la sociedad que haya podido surgir alguna vez» [104]. Para la élite, por otra parte, la salvación sólo podía consistir en apartarse de las cosas de este mundo, en la contemplación mística y el ascetismo ultramundano. El orden tradicional o se dejó inalterado, como en el budismo, o se sancionó radicalmente, como en el hinduismo. En ambas religiones, para utilizar las palabras de Weber:

«... el profano (en China, el hombre sin formación literaria), al que le es negada la gnosis y, consiguientemente, el más alto objetivo religioso, o que lo repudia por sí mismo, actúa ritual y tradicionalmente en la persecución de sus intereses cotidianos. En todas partes, la ilimitada adquisividad del asiático es famosa por inigualable, y, en conjunto, con justicia. Pero es un "impulso adquisitivo" servido por todos los medios posibles de engaño y con la ayuda del recurso ubicuo a la magia. Faltaba precisamente lo decisivo para la vida económica del Occidente: el disciplinamiento racional de este impulsivo carácter de adquisición y su incorporación a un sistema de conducta ética racional en el mundo.

[104] *Ibid.*, pág. 367.

Esto fue producido por el "ascetismo mundano" del protestantismo, llevando a término lo que comenzaron unos cuantos antecesores con él relacionados. En las religiones asiáticas faltaban los elementos necesarios para tal desarrollo»[105].

Debieran resultar ahora claras las diferencias entre la ética del protestantismo ascético y la ética religiosa tanto de China como de la India. En la tipología de Weber se trata de la antítesis lógica extrema del misticismo budista, y más generalmente del misticismo indio. China está entre ambos. En su forma calvinista radical, la racionalización protestante del mundo combina los siguientes elementos: 1) el Dios trascendente; 2) la predestinación, que implica la completa separación del individuo respecto de la salvación por su propio esfuerzo, incluida la gnosis de la contemplación mística; 3) la pecaminosidad de la carne, que lleva a la más radical tensión posible entre lo ideal y lo real; 4) la consideración del hombre como instrumento de la voluntad de Dios en la construcción del Reino de Dios en la Tierra, con su tendencia a guiar los intereses religiosos en la dirección de un dominio ascético activo sobre el mundo, en interés de un ideal; y finalmente, 5) la completa corrupción del mundo, que implicaba la absoluta devaluación del tradicionalismo, especialmente mágico, ritual o simbólico. Si *cualquier* sistema de ideas religiosas podía constituir una fuerza social activa, se trataba, sin duda, de éste[106].

PROTESTANTISMO Y CAPITALISMO: RESUMEN ESQUEMATICO

Como conclusión, cabe suscitar de nuevo la cuestión del sentido en el que cabe decir que Weber ha «demostrado» su tesis original de que la ética protestante era un factor básico en el desarrollo del capitalismo burgués racional occidental, y, aunque no único, sí indispensable. Como resultado de la anterior exposición, inevi-

[105] *Ibid.*, pág. 372.

[106] El calvinismo y el budismo representan los extremos polares antitéticos de la clasificación de Weber, hasta donde llega su material empírico. No se necesita ver si son máximos en cualquier sentido teórico más general.

tablemente larga, parecen justificadas las siguientes conclusiones en cuanto a la postura de Weber[107]:

1) En contraste con otras civilizaciones, la organización burocrática racional y las formas estrechamente relacionadas con ella son elementos principales de la estructura social distintiva del Occidente moderno.

2) Hay una congruencia entre la ética del protestantismo ascético y el elemento burgués racional burocrático del capitalismo occidental moderno y de su *Geist*.

3) Hay una falta de congruencia de las implicaciones éticas de las principales religiones asiáticas con el espíritu del capitalismo. En la medida en la que han influido en la vida social secular, *no pudo* haber sido en una dirección capitalista burguesa racional. En la tesis de que la ética protestante fue la única ética religiosa que pudo haber tenido tal influencia, se ha dejado una laguna en nuestra presentación, que no se ha ocupado de la ética del judaísmo, del Islam y de las ramas no protestantes de la Cristiandad. El mismo Weber no dejó, en modo alguno, completamente vacía esta laguna, aunque precisamente esta parte de su obra quedó sin terminar a su muerte. Sin duda, planeó llenarla completamente. En general, cabe decir, sin presentar pruebas que avalen la afirmación, que estas tres éticas religiosas son menos favorables al desarrollo capitalista que las religiones asiáticas, especialmente dado que era común a ellas la concepción de un Dios trascendental. Pero, también, cada una de ellas contenía serios obstáculos a la plena fuerza del tipo protestante de pensamiento. Pero, después de todo, el protestantismo fue el producto de un largo proceso de desarrollo, continuo a partir del primer judaísmo.

4) En general, hay un alto grado de correspondencia entre lo que, sobre la base de una construcción «ideal-típica», se esperaría que fuera la influencia social concreta de las tres éticas religiosas aquí tratadas y el estado de cosas empírico real. Es ésta,

[107] Compárese con la formulación de von Schelting: *Max Webers Wissenschaftslehre*, págs. 287 y sigs. Aunque a la postura aquí mencionada se llegó, en general, independientemente del doctor von Schelting, su formulación se vio ayudada por su obra, y es muy satisfactorio el acuerdo en la interpretación general de lo que Weber había, y pretendía haber, demostrado.

en principio, una fuerte prueba en favor de la realidad de tal influencia, dejando la carga de la prueba sobre cualquiera que la pusiera en tela de juicio.

5) En una parte considerable del campo, aunque no en todo, Weber ha podido estudiar el desarrollo de los procesos y mecanismos reales por los que se ha ejercido probablemente esta influencia. Esto refuerza mucho el argumento «prima facie» al que nos hemos referido en el punto cuarto.

6) Weber no ha afirmado, y nunca quiso afirmar, que elementos distintos de los religiosos no hayan estado implicados, en muy alto grado, tanto en el mismo proceso concreto de desarrollo de una ética religiosa como en el de su influencia sobre los asuntos sociales concretos [108]. Por el contrario, tal interpretación se opone directamente a la postura global fundamental de Weber en sociología, que, como se verá, es una teoría voluntarista de la acción, y no una teoría idealista de la emanación. Se ha intentado presentar ejemplos típicos de los distintos modos en que consideró que los elementos no religiosos estaban implicados. Pero esto sólo es una muestra. Cualquiera que lea cuidadosamente su obra puede convencerse fácilmente de que Weber fue todo menos un ingenuo supersimplificador.

7) Sobre la cuestión de la imputación cuantitativa del factor religioso, por contraposición a otros, Weber no llegó, ni pretendió haber llegado, a ninguna conclusión (tal como la de que la causación del capitalismo moderno fue en un 47 por 100 protestante). Realmente, en términos metodológicos, tal pretensión podía, en problemas como los estudiados por Weber, no tener significado. Un fenómeno no se «combina» en una proporción dada de las «variables» utilizadas para explicarlo. E incluso los valores de estas variables no se reducen, como la mayoría de los del campo social, a términos cuantitativos sino, como los residuos de Pareto, a una clasificación.

Pero esto no significa que la obra de Weber no haya aumentado nuestro conocimiento científico de las relaciones entre ideas reli-

[108] Aunque no lo diga explícitamente, el lenguaje del profesor Sorokin sugiere, a menudo, esta errónea interpretación. Véase, por ejemplo: *Contemporary Sociological Theories*, págs. 678, 680, 682.

giosas, acción y estructura social. Porque las cuestiones anteriores, combinadas con sus estimaciones sobre el carácter neto favorable y no favorable de las constelaciones de elementos no religiosos, justifican la conclusión de que la ética protestante fue un elemento fundamental en el desarrollo capitalista, que fue una condición necesaria, aunque no suficiente, y, más generalmente, que la ética religiosa es un elemento fundamental para la diferenciación entre sí de los caracteres de las grandes civilizaciones.

Weber sería el primero en admitir que estos juicios sobre el carácter favorable y no favorable de la situación no religiosa *total* son estimaciones, no pruebas rigurosas. Pero así tiene que serlo cualquier juicio empírico de tal alcance obtenido mediante tal procedimiento analítico [109]. Weber nos ha dejado, mediante su interpretación de las pruebas, con una balanza de predisposición capitalista globalmente favorable a los países orientales, especialmente a China. Para perjudicar gravemente toda su postura, sería preciso volver mucho la balanza en la otra dirección. En cualquier caso, esto sólo puede hacerse mediante un detallado examen crítico de las pruebas empíricas en las que se basaban los juicios de Weber, y en cualesquiera pruebas importantes adicionales que puedan ahora obtenerse. Esto está completamente fuera del alcance del presente estudio, pero cabe aventurar la opinión de que ninguno de los críticos de la postura general de Weber lo ha hecho. La carga de la prueba sigue correspondiéndoles.

Sobre esta base, pues, parece justificado aceptar la teoría de Weber sobre las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo, en el único sentido en el que está justificado aceptar una teoría científica. Dentro de los límites de sus propias pretensiones, está de acuerdo con todos los hechos que conozco. Los hechos aportados contra ella, en la literatura crítica, no resisten el examen, ni con respecto a su corrección fáctica como tal, ni con respecto a su importancia para los problemas de Weber. Aparte de los propuestos explícitamente por los críticos, no se han presentado ningunos que sean, en mi opinión, perjudiciales para su postura. Esto, desde luego, no quiere decir que la teoría de Weber, como

[109] Weber, ciertamente, no agotó las posibilidades analíticas. La cuestión metodológica será estudiada en el próximo capítulo.

cualquier otra teoría científica, deba excluirse de una continua contrastación en términos de cualesquiera nuevos hechos que puedan salir a la luz. El intento de descubrir éstos estaría, sin embargo, claramente fuera del presente propósito. La exposición presente se ha ocupado del status de la teoría en términos empíricos. En la última parte del próximo capítulo se presentarán consideraciones metodológicas que afectan a la teoría, no en la validez de su tesis central, sino en su forma de enunciación y en ciertas implicaciones.

Esta exposición del estudio por Weber de la religión y el capitalismo, aunque prolongada, es, en el mejor de los casos, un pobre sustituto de la extraordinaria riqueza de la obra original. Se ha intentado trazar la línea principal de la postura de Weber. Pero, forzosamente, se han dejado a un lado la mayoría de las pruebas que la avalan y muchas consideraciones importantes. Esta exposición es el «tipo ideal» de un «tipo ideal». No se eche a Weber la culpa de sus inadecuaciones, muchas de las cuales son inherentes a la naturaleza de la empresa. La exposición pasa ahora a considerar la postura metodológica que está en la base de la investigación empírica de Weber.

CAPITULO XVI

MAX WEBER, III: METODOLOGIA [1]

Weber dedicó todavía más atención explícita que Pareto a los problemas metodológicos, y mucha más que Durkheim, circunstancia afortunada, ya que pone explícitamente de manifiesto muchas cosas importantes para el presente contexto, que, de otro modo, tendrían que ser elucidadas mediante un análisis. Como con respecto a los otros pensadores, tampoco se intentará aquí una estimación crítica de la significación *total* de Weber para las ciencias sociales, en el aspecto metodológico o en cualquier otro. Pero una buena parte de su obra metodológica tiene peculiar importancia.

Como sucede con las otras figuras principales de este estudio, y realmente como sucede con la obra de la mayoría de las mentes creadoras [2] de la ciencia, una buena parte de la obra metodológica de Weber tiene un elemento claramente polémico. Pero quizá sea

[1] Es realmente una suerte el poder disponer, a los efectos de este capítulo, del excelente estudio secundario, al que ya nos hemos referido, del doctor Alexander von Schelting: *Max Webers Wissenschaftslehre.* Obras secundarias de tal calidad son, desgraciadamente, raras en el campo cubierto por este estudio. Debo mucho al estudio del doctor Schelting en muchos puntos, y lo seguiré estrechamente, especialmente en la primera parte del capítulo. Aunque, en general, estoy en estrecho acuerdo con el doctor von Schelting, hasta donde él llega, parece, como se verá, que descuida algunos de los límites de la «autointerpretación metodológica» de Weber, vitales a los presentes efectos. Véase también mi recensión del libro del doctor von Schelting, en «American Sociological Review», agosto 1936.

[2] «Profetas» científicos, por así decir.

todavía más destacado en su caso que en el de los demás. De modo que la mayoría de sus tesis metodológicas fueron desarrolladas en ensayos directamente polémicos. Realmente, nunca escribió un enunciado general de su postura metodológica, excepto en forma muy breve [3], fuera de un contexto inmediatamente polémico. Este hecho hace difícil su comprensión de conjunto, y, faltando, hasta muy recientemente [4], interpretaciones secundarias realmente autorizadas, ayuda a comprender la gran cantidad de interpretaciones erróneas y de controversias que han surgido acerca de él.

La justificación para tratar de Weber a propósito de la tradición «idealista» estriba en que, aunque su propia postura no pertenece a ella, su punto de partida polémico se opone a algunas de las doctrinas metodológicas más corrientes de esa escuela [5]. Las doctrinas que ataca pueden clasificarse, aproximadamente, bajo dos epígrafes, que, siguiendo al doctor von Schelting, cabe denominar: objetivismo e intuicionismo [6].

Subyace a toda la exposición la conocida distinción alemana, antes indicada [7], entre las ciencias «naturales» y las ciencias de la acción y de la cultura humanas, en cuyo estudio podemos remontarnos hasta el dualismo kantiano. En términos de influencia positiva, la propia postura de Weber debe mucho a Rickert [8]. No será, sin embargo, necesario aquí investigar con detalle la cuestión de su génesis, sino sólo trazar sus rasgos principales. De ahí que sus antecedentes sólo sean importantes como medio para la comprensión, en general, de la situación de la que partió.

[3] El más importante está en el cap. I de *Wirtschaft und Gesellschaft*, reimpreso en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (después citado como *Wissenschaftslehre)*, págs. 503-523.

[4] El libro del doctor von Schelting fue publicado en 1934.

[5] Del mismo modo que el punto de partida polémico de Durkheim es la postura «utilitaria».

[6] La polémica de Weber en este contexto está principalmente documentada en la serie de ensayos sobre *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationaloekonomie*, reimpreso en *Wissenschaftslehre*, págs. 1-145.

[7] Capítulo XIII.

[8] Heinrich Rickert, especialmente: *Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.

En el anterior estudio del origen de la tradición idealista, se señaló la tendencia del pensamiento social idealista a correr en dos direcciones principales [9]. Los dos grupos de doctrinas metodológicas dentro del grupo de ciencias sociales que Weber ataca corresponden, aproximadamente, a estas dos.

Un terreno común para ambas es la negación de que las ciencias socioculturales puedan utilizar «leyes generales» [10] del carácter lógico de las que ocupan un status indiscutible en las ciencias naturales. La diferencia entre las dos escuelas está por encima de lo que ellos consideran que son las razones para este supuesto hecho. La polémica de Weber con ambas es, esencialmente, sobre esta cuestión. Se aferra todavía a la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, pero niega radicalmente que pueda descansar sobre la exclusión en éstas de conceptos explicativos generales.

OBJETIVISMO

Una de las dos principales tendencias idealistas fue en la dirección del «particularismo» histórico. Esta tesis consiste en que las ciencias históricas y sociales sólo debieran ocuparse de los hechos detallados de los actos humanos concretos, sin intentar construir teoría general *alguna*.

Weber, desde luego, no negó ni la deseabilidad de la investigación histórica detallada [11] ni la posibilidad de críticas empíricas legítimas de sistemas concretos de teoría sistemática construidos en las ciencias sociales (por ejemplo, el de la economía clásica). Lo que atacó fue, más bien, el elevar esta «tendencia» al dogma metodológico de que el pensamiento teórico sistemático no podía ser legítimamente utilizado en el campo social. Realmente, dio un paso más allá de la mera crítica de esta tesis, manteniendo que cada juicio demostrable de explicación histórica se basaba implícitamente, si no explícitamente, en tales conceptos generales y teóricos.

La búsqueda de una base para este dogma llevó a la tesis de

[9] Capítulo XIII, págs. 591 y siguientes.
[10] Llamado por Rickert conocimiento «nomológico».
[11] El mismo contribuyó notablemente a ella.

que se basaba en que la naturaleza objetiva del tema de las ciencias sociales era tal que hacía imposible la generalización acerca de él. Se decía que la acción humana no estaba sujeta a regularidades en el sentido en el que lo están los fenómenos de la naturaleza. Puesto que los conceptos generales formulan tales regularidades, no pueden ser aplicables a tal tema. De ahí la necesidad de que la investigación se limite a la descripción concreta, y a la explicación, si es que llega a intentarse, implicando sólo los antecedentes temporales específicos de un suceso dado, sin referencia a principios generales [12].

Esta postura fue formulada diciendo que la realidad histórica es «irracional» [13]. Los conceptos generales, por otro lado, son racionales, no pudiendo coincidir ambos. Weber, en primer lugar, acepta la proposición de que la realidad histórica plenamente concreta es infinitamente diversa y compleja, de modo que, en toda la riqueza de su concreción y de su individualidad, no puede ser aprehendida en términos de sistema alguno de conceptos abstractos. Pero niega tanto que esto constituya un criterio de diferenciación respecto de las ciencias naturales como que sea de algún modo importante para los problemas de la naturaleza *lógica* de las categorías científicas. Toda experiencia «primaria» tiene este carácter. Lo que formulamos como leyes científicas de la «naturaleza» no es la realidad concreta total, incluso en cuanto humanamente «experimentable», sino ciertos aspectos concretos, expresables en conceptos abstractos [14]. Precisamente lo mismo cabe decir del objeto de la acción humana. Cualquiera que sea el criterio diferenciador de los dos grupos de ciencias (y Weber cree que hay uno), no está en este plano. Debe estar en los principios según los cuales entre los elementos «experimentables» de la realidad deben seleccionarse «hechos» significativos para un objetivo científico dado.

[12] Esta es la implicación necesaria, en una dirección del empirismo radical, como lo es el «intuicionismo» en la otra. Véase después.

[13] Véase *Wissenschaftslehre*, págs. 64 y siguientes; von Schelting, *op. cit.*, págs. 182 y siguientes.

[14] En esta interpretación antiempirista de la naturaleza lógica de las leyes naturales, Weber, escribiendo hace alrededor de treinta años, fue un pionero de un movimiento que desde entonces se ha hecho predominante.

Esto está, en opinión de Weber, en sus aspectos lógicamente importantes. No en la naturaleza objetiva de la «realidad» de la que trata una ciencia sino en la dirección «subjetiva» de interés del científico.

A éste están conectados otros dos puntos importantes. En primer lugar, el de que el objetivo de un conocimiento «adecuado», en un campo dado, no puede nunca consistir en «todos los hechos», o sea, en la realidad concreta total. Tal objetivo es imposible [15]. Un criterio de adecuación del conocimiento debe ser relativo al objetivo científico entre manos. Sea lo que sea, no abarca a «todos los hechos». En segundo lugar, se sigue de estas consideraciones que, *lógicamente*, las ciencias naturales y sociales están en la misma situación con respecto al criterio aplicado tan a menudo: el de la predecibilidad. En ninguno de los dos casos es posible predecir futuros estados de cosas en toda su concreta plenitud de detalles. Weber utiliza el ejemplo de la distribución de fragmentos de un canto rodado destrozado al caer en una tormenta [16]. Ninguna ciencia conocida del hombre es capaz de predecir los exactos tamaños, forma y posición de cada fragmento después de una tormenta a partir de datos disponibles antes de la tormenta. Ni nadie quiere saberlo. La predecibilidad en las ciencias sociales parece ser alta porque nuestro *interés* se refiere predominantemente a los aspectos de los acontecimientos naturales que son formulables en términos de leyes abstractas conocidas. Nuestro interés por los asuntos humanos está generalmente a un nivel distinto. En cualquier caso, la predecibilidad es siempre relativa a la magnitud de la generalización abstracta, y donde esto existe hay predecibilidad. Weber tiene cuidado de señalar qué proporción de la vida social real depende completamente de la capacidad para predecir, con razonable precisión, la reacción de los demás ante un estímulo dado. Por ejemplo, ¿cuánto «militarismo» sería posible si los oficiales no pudiesen depender de la obediencia a las órdenes, o sea, predecir la conducta de sus soldados después de haber dado las órdenes? Realmente, era precisamente este aspec-

[15] Pareto, se recordará, expresó el mismo punto de vista. Véase capítulo V, pág. 245.

[16] *Wissenschaftslehre*, págs. 65, 67.

to predecible de la vida social el que le interesaba especialmente a Weber.

Pero, ahuyentado de esta postura, el objetivista puede recaer en otra, diciendo que hay un cierto misterio acerca de los hombres y sus acciones. La naturaleza no tiene secretos para el científico. No hay nada misterioso en ella. Pero la acción humana no es «comprensible» [17]. Es, en ese sentido, «irracional».

Weber replica a esto «devolviendo la pelota». Lejos de que las ciencias naturales tengan ventaja en cuanto a comprensibilidad, en principio es cierto lo contrario. Porque en la naturaleza sólo podemos observar el curso externo de los acontecimientos y descubrir elementos de uniformidad. Esto es igualmente posible para la conducta humana, pero, *además*, el científico puede imputar motivos a los hombres, «interpretar» sus acciones y palabras como expresiones de estos motivos. O sea, que tenemos acceso al aspecto subjetivo de la acción. En la medida en la que los hechos de la acción humana dan acceso a esto, tienen una peculiar cualidad propia *(Evidenz)* [18].

Es ésta la primera aparición en la metodología de Weber del concepto fundamentalmente importante de *Verstehen* [19].

Este hecho constituye una diferencia objetiva entre los objetos de los dos grupos de ciencias, y una diferencia objetiva de central importancia. Weber, sin duda, no hace de ella una diferencia absolutamente rígida, en el sentido de que tales elementos estén incluidos en una materia concreta y rígidamente excluidos de la otra, postura que implicaría un empirismo completamente extraño a su pensamiento. Hay, por el contrario, un paso gradual hacia

[17] *Wissenschaftslehre*, págs. 67 y siguientes; von Schelting, *op. cit.*, págs. 185-187.

[18] Esto es porque admiten la interpretación como símbolos. Se verá más sobre esto más tarde. Debe indicarse que también aquí la postura de Weber es muy similar a la de Pareto.

[19] La imposibilidad de encontrar una motivación inmediata comprensible para la acción, en este sentido, es uno de nuestros principales criterios de anormalidad mental (véase *Wissenschaftslehre*, pág. 67). Puede, sin embargo, ser posible descubrir motivos comprensibles de conducta anormal a un nivel más profundo de análisis, como mediante el psicoanálisis.

elementos teleológicos, como en los fenómenos biológicos e incluso, quizá, en los fisicoquímicos [20]. Pero no es por ello menos fundamental la distinción analítica.

Al mismo tiempo, Weber insiste en que, para las cuestiones en juego, esta diferencia no constituye la base de una distinción *lógica* de los dos grupos de ciencias. En el campo del *Verstehen*, así como en el del *Begreifen* [21], los conceptos generales tienen un puesto real, y las pruebas empíricas válidas dependen de su uso, implícita o explícitamente. Esto suscita una cuestión a la que volveremos más tarde.

Finalmente, la «irracionalidad» [22] de la acción humana puede ser atribuida a la libertad de la voluntad, argumento de buen origen kantiano, utilizado especialmente por Knies [23]. Weber contesta a esto «devolviendo, otra vez, la pelota», y, en el proceso, utiliza un argumento muy interesante. Si esto fuera cierto, dice, esperaríamos que el sentido de la libertad estuviese asociado fundamentalmente a acciones «irracionales»: las que implican estallidos emocionales, etc. Lejos de esto, sin embargo, lo contrario está mucho más cerca de la verdad.

Es cuando actuamos más racionalmente cuando nos sentimos más libres, y lo curioso es que, dado el fin, la acción racional es, en grado eminente, predecible y está sujeta a análisis en términos de conceptos generales. El sentido de libertad [24] en este caso, es un sentimiento de ausencia de compulsión por elementos emocionales.

No puede caber duda acerca de la justeza de la afirmación de Weber, y su significado es de largo alcance. Porque los conceptos

[20] *Wissenschaftslehre*, pág. 91.

[21] En alemán, *Verstehen* ha venido a aplicarse a la situación en la que está implicada una referencia motivacional subjetiva o simbólica, mientras que se emplea *Begreifen* para la captación «externa» de uniformidades donde no se dispone de tal prueba adicional.

[22] Véase *Wissenschaftslehre*, págs. 64 y siguientes; von Schelting, págs. 189 y siguientes.

[23] No es, como señala el doctor Schelting, el único tipo al que está asociado un sentido de la libertad.

[24] El viejo término de pasión expresa esto; es algo a lo que «sucumbimos», en cuya presencia nos sentimos irremediablemente arrastrados por fuerzas incontroladas.

generales implicados en el análisis de la acción racional en este sentido *(Zweckrational*, como la llama Weber) formulan relaciones generales de medios y fines. Y estos conceptos son de una naturaleza lógica estrictamente comparable a las leyes generales de las ciencias físicas; realmente, en gran medida, en campos tales como la tecnología, implican la aplicación directa de tales leyes. Así, en esta primera etapa crítica de la obra metodológica de Weber ha aparecido el concepto con el que empezó todo este estudio: el de tipo de acción racional, que implica la relación medio-fin en cuanto comprobable en términos de generalizaciones científicas. Para él, también, la racionalidad en este sentido juega un papel principal, metodológica tanto como sustantivamente. Y es especialmente interesante que su papel metodológico aparezca en oposición crítica a una teoría idealista.

Subrayando así la susceptibilidad de la acción racional para el análisis causal general, Weber no intenta, en modo alguno, dar la impresión de que la acción «irracional» no sea comprensible *(verstehbar)* o no esté también sujeta a tal análisis. Por el contrario, afirma muy enfáticamente que lo está. La acción racional se utiliza fundamentalmente por su peculiar importancia para el argumento de la libertad [25]. Tampoco se ocupa en absoluto Weber de negar que la libertad de la voluntad exista; sólo de que puede ser la base de una diferencia *lógica* entre las ciencias naturales y las sociales; más específicamente: una base para excluir los conceptos generales de éstas [26].

Del estudio crítico del «objetivismo[27]» ha surgido, no sólo una defensa del empleo de conceptos generales en las ciencias sociales [28],

[25] Racional e irracional tienen aquí claramente un significado más restringido que en los otros dos contextos.

[26] Es un problema metafísico que Weber, así, muestra que no es importante para su contexto metodológico.

[27] No es un término de Weber, sino uno introducido por el doctor von Schelting por primera vez en su primer estudio.

[28] Una de las afirmaciones más sorprendentes es la siguiente: «So ist eine gültige Zurechung irgend eines individuellen Erfolges ohne die Verwendung "nomologischer" Kenntnis der Regelmässigkeiten der Kausalen Zusämmenhänge, überhaupt nicht möglich.» *Wissenschaftslehre*, pág. 179.

sino cierto número de los elementos importantes de la propia teoría metodológica de Weber sobre éstos. En primer lugar, mediante su ataque a la postura empirista radical (en la terminología de este estudio), ha insistido en la naturaleza abstracta de estos conceptos generales y, consiguientemente, en la necesidad de un término de referencia en su formación distinto del puro «reflejo» de la realidad experimentada. Weber encuentra que esto es del orden general de una dirección «subjetiva» de interés del científico [29]. En segundo lugar, ha hecho su aparición, como objeto del *Verstehen*, el aspecto subjetivo de la acción y, en tercer lugar, el papel central del concepto de la racionalidad de la acción, implicando una relación de medios y fines. Esta última es especialmente importante en el sentido de que Weber muestra que su importancia no sólo es sustantiva sino que desciende hasta las raíces metodológicas más profundas de la ciencia social. Racionalidad de la acción y teoría científica sistemática están inseparablemente unidas. El desarrollo de la ciencia es un proceso de acción, y la acción es, en parte, una aplicación de la ciencia.

INTUICIONISMO

Bajo el término intuicionismo cabe agrupar, siguiendo al doctor von Schelting [30], un grupo muy diverso de doctrinas metodológicas. El presente esbozo, como su propio análisis, no pretende, en modo alguno, hacer justicia a los grandes sistemas filosóficos que, de un modo u otro, subyacen a estas doctrinas. Se ocupa, más bien, de un solo punto metodológico fundamental: el de si estas doctrinas pueden pretender haber establecido la posibilidad de un conocimiento científico válido de los fenómenos de la acción humana sin referirse a conceptos generales. Es esta pretensión la que Weber ataca [31].

Cabe considerar que las teorías intuicionistas constituyen fun-

[29] Implicando una elección de variables.

[30] Von Schelting, *op. cit.*, págs. 195 y siguientes.

[31] Los nombres principales tratados por el mismo Weber son: Wundt, Münsterberg, Lipps, Simmel, Croce.

damentalmente, en su tendencia principal, la racionalización metodológica de la rama colectivista del pensamiento histórico alemán [32]. Este, como se recordará, se ocupaba de la aprehensión de *Gestalten* culturales totales como conjuntos, en su individualidad única. Además, en el campo cultural-social ha sido conectado a la teoría del *Verstehen*. Se ha encontrado la esencia de estas totalidades culturales en algún tipo de sistema «significativo», del que los hechos concretos constituyen una expresión o manifestación. La elevación de esta tendencia a dogma metodológico ha implicado dos proposiciones principales, no inseparablemente unidas en la lógica. Una es la de que la «generalización» en el campo de los asuntos humanos sólo puede significar la aprehensión de estas totalidades culturales en toda su peculiaridad e individualidad. La otra es la de que esta aprehensión adopta la forma de una «intuición» inmediata [33], una captación directa de significados, sin ningún tipo de intervención de conceptos. Es esta última proposición, más radical, la que Weber ataca directamente. Su relación con la otra es más compleja.

A este respecto, Weber presenta unos cuantos argumentos. Tres son importantes para esta exposición. En primer lugar, mantiene que los intuicionistas confunden dos cosas distintas: 1) los procesos por los que se llega a un conocimiento válido, y 2) los fundamentos lógicos de su validez [34]. Admite plenamente el que a nuestro conocimiento de las relaciones históricas importantes no se llega exclusivamente, ni incluso principalmente, mediante una deducción lógica a partir de hechos conocidos, jugando los «fogonazos de intuición» un importante papel. Pero, en primer lugar, este hecho no se limita en absoluto a la génesis del conocimiento de la acción o de los fenómenos humanos, a los que es aplicable el método del *Verstehen*. Es cierto generalmente.

[32] Véase cap. XIII, págs. 595 y siguientes.

[33] *Einfühlung* es uno de sus nombres alemanes más corrientes; *Nacherleben*, otro.

[34] *Wissenschaftslehre*, pág. 96; von Schelting, *op. cit.*, pág. 200. Las formulaciones de esta parte de la exposición siguen principalmente al doctor Schelting, que, en algunos aspectos, ha ido más allá que el propio Weber en cuanto a clasificación y sistematización aunque sin una esencial alteración del significado.

En segundo lugar, el modo psicológico (más bien subjetivo) de origen de un conocimiento es lógicamente muy heterogéneo respecto de los fundamentos de su validez. Estos sólo necesitan resultar explícitos cuando es necesario demostrar la verdad de una proposición [35]. Y esto último resultará siempre implicar conceptos generales.

En segundo lugar, los intuicionistas confunden los «datos brutos de la experiencia» con el «conocimiento» [36]. Este punto devuelve el razonamiento al estudio previo del objetivismo. En este contexto concreto, lo importante es que el «todo» elegido y explicado nunca sea una simple reproducción de la experiencia inmediatamente dada. Implica una selección y sistematización de los elementos de esta experiencia [37]. Y esta selección y sistematización implica relacionar la experiencia con los conceptos, incluyendo conceptos generales que sirvan de base para juzgar qué *elementos* de la experiencia primaria son significativos para el conjunto. Esto es tan cierto de las ciencias sociales como de las ciencias naturales.

Es interesante indicar que hay un tipo de fenómeno que puede ser aparentemente aprehendido con una inmediatez próxima a la pretendida por el intuicionista: el de la racionalidad de la acción. Pero esto sucede precisamente porque el elemento conceptual está ya contenido *explícitamente* en el mismo objeto de la intuición [38].

Weber admite, que en nuestras afirmaciones acerca de los asuntos humanos el elemento conceptual permanece a menudo implícito, y las afirmaciones adoptan una forma que sugiere una intuición inmediata [39]. Esto, dice Weber, se debe a que el cono-

[35] *Wissenschaftslehre*, pág. 111.

[36] *Erleben* y *Erkennen*. *Wissenschaftslehre*, págs. 105 y siguientes; von Schelting, *op. cit.*, pág. 201.

[37] Weber podía fácilmente haber dado un paso más señalando que la misma experiencia no es nunca «primaria» en ese sentido, *sino que es* ella misma «en términos de un esquema conceptual». La experiencia primaria es, ella misma, una abstracción de un *elemento* del conocimiento.

[38] Este razonamiento es un fuerte punto frente a la tesis de la «ficción» de la naturaleza de los conceptos (véase después).

[39] Esta, de nuevo, es la formulación del doctor von Schelting, más explícita que la misma de Weber.

cimiento común en este campo llega tan lejos y, sobre todo, cubre tantos de los aspectos interesantes para el científico social que sería superfluo el explicarlos. Se omiten por razones de «economía». Pero esto no implica que sean lógicamente irrelevantes para la validez de las afirmaciones.

La cuestión fundamental es que la «experiencia inmediata» es difusa y no susceptible de formulación precisa. Sólo a través de los conceptos puede obtenerse tal precisión. Weber sugiere aquí un principio en términos del cual pueda hacerse, y se haga, la selección y sistematización: el de la «importancia para el valor» *(Wertbeziehung)* [40].

Finalmente, Weber vuelve a su propio estudio del *Verstehen*. Se recordará que admitió allí o, más bien, mantuvo que la experiencia con un contenido significativo tenía una especial cualidad de certeza inmediata *(Evidenz)*. Es algo que no está presente en los datos de los sentidos de los acontecimientos naturales. Muy obviamente, las teorías intuicionistas subrayan mucho este hecho. Aquí, sin embargo, Weber las acusa de otra confusión. La certeza inmediata de la percepción de significados es, en el mejor de los casos, sólo *un* elemento de la prueba de la validez del conocimiento, y no puede confiarse en ella por sí misma. Debe ser contrastada con referencia a un sistema racionalmente congruente de conceptos [41]. Sin esta contrastación, una intuición inmediatamente cierta puede dar origen a una sucesión interminable de «juicios intuicionales», que se separan más y más de la realidad.

Esta situación tampoco es distinta de la de las ciencias físicas. Allí, no cabe confiar en las impresiones inmediatas de los sentidos sin una crítica teórica y conceptual. Cuando se mete un palo en un estanque de agua tranquila, no puede caber duda de que el observador «ve» que el palo está doblado en la superficie del agua; su impresión de sentido es la de un «palo doblado». Cuando juzga que el palo no está «realmente» doblado, sino que su impresión es una ilusión óptica, ello no significa que no *vea* realmente lo que

[40] *Wissenschaftslehre*, pág. 124; von Schelting, *op. cit.*, pág. 204.

[41] *Wissenschaftslehre*, págs. 67 y siguientes, 88 y siguientes y muchos otros pasajes; von Schelting, *op. cit.*, págs. 211 y siguientes.

describe, sino que la descripción es corregida por referencia a un sistema general de saber teórico [42].

Análogamente sucede en el campo del *Verstehen*. Nuestras intuiciones inmediatas de significado pueden ser reales y, como tales, correctas. Pero su interpretación no puede prescindir de un sistema racionalmente congruente de conceptos teóricos. Sólo en la medida en que se pongan a la altura de esa crítica, pueden las intuiciones constituir un saber. Y, sin tal crítica, la puerta está abierta para cualquier número de alegaciones incontrolables e incomprobables. Weber tuvo un sentimiento ético muy profundo y fuerte en este punto. Para él, la postura intuicionista hacía que los juicios científicos pudieran evadirse de la responsabilidad.

Sin embargo, Weber, de nuevo, no descarta todo en las posturas criticadas. Por una parte, es un hecho que las ciencias sociales tienen interés en la acción humana y en su motivación desde el punto de vista subjetivo y, por otra parte, también lo es que hay una cualidad específica de inmediatez en la comprensión de lo subjetivo [43]. Es de la elaboración de las consecuencias de estos hechos y de su relación con el pensamiento teórico sistemático de lo que se ocupa la mayor parte del resto de la obra sistemática de Weber.

Antes de pasar a esto, conviene detenerse un momento a indicar la importancia de la postura crítica de Weber para los problemas metodológicos de los que se ha ocupado principalmente hasta aquí el estudio general. Cabe decir que lo que Weber atacó fue, principalmente, la metodología del empirismo radical [44]. Fue por los rasgos concretos de su propio medio intelectual por lo que atacó a dos formas concretas de ella, y no a la tercera. Como ya se ha indicado [45], sobre una base positivista, el empirismo ha implicado generalmente una «reificación» de sistemas teóricos concretos, tales como el de la física clásica o el de la económica clásica (como lo llama el profesor Whitehead: la «falacia de la concreción inoportuna»).

[42] Realmente, si no viese que el palo estaba doblado, aunque «realmente» no lo está, es que su vista no estaría bien.

[43] *Wissenschaftslehre*, págs. 89, 126; von Schelting, *op. cit.*, pág. 213.

[44] En las dos formas idealistas tratadas en el cap. XIII, no en la de la reificación, aunque ésta también ha sido incidentalmente criticada.

[45] Cap. XIII.

El dualismo kantiano y sus consecuencias impidieron que esta forma de empirismo jugase un papel importante en las ciencias sociales, en Alemania, puesto que estaban predominantemente en la tradición idealista. De ahí que Weber se ocupase inmediatamente de las dos formas de empirismo radical posibles sobre esa base: el *Historismus* particularista y colectivista. En su crítica, ha dejado a un lado, en su conjunto, a las ciencias naturales y a la ciencia natural como modelo de la ciencia social.

Su crítica ha tenido, sin embargo, un resultado muy importante: recorrió un largo camino hacia la construcción de un puente que salvase la laguna que la metodología idealista había creado entre las ciencias naturales y las sociales en un contexto *lógico*. Concluye diciendo que ambas deben incluir sistemas de conceptos teóricos generales, ya que sin ellos está fuera de cuestión cualquier cosa que se aproxime a la prueba lógica. Pero en ninguno de los dos casos puede este sistema de conceptos ser posiblemente considerado como una representación literal de la realidad concreta total de la experiencia primaria. De ahí que su postura crítica reaccionase sobre la metodología de las ciencias naturales. Es interesante señalar aquí una clara convergencia, sobre una base *lógica* común, con el movimiento de la metodología a partir de una base positivista, que se ha visto muy explícitamente entre los temas de este estudio en Pareto. Pareto, como se recordará, trazó un esquema metodológico general común a toda ciencia explicativa empírica, natural y social. Pero para hacer la metodología de la ciencia natural aplicable a un objeto social le era necesario despojarla de ciertas implicaciones positivo-empiristas de metodologías anteriores. Weber ha llegado al mismo resultado desde el otro lado, y ha visto las mismas implicaciones para las ciencias naturales.

De hecho, la laguna metodológica radical entre las ciencias naturales y las sociales, en la tradición idealista, fue fundamentalmente el resultado de su predominante empirismo con respecto a *ambas* ramas. No debe olvidarse que las teorías intuicionistas, por vagas y metafísicas que puedan parecer a los que tengan inclinaciones positivistas, son teorías estrictamente *empiristas* [46]. Y difí-

[46] Mi colega el profesor O. H. Taylor ha llamado a esta tesis, muy acertadamente, «empirismo romántico».

cilmente puede negarse que haya percepción de todos significativos [47].

Supuesto este empirismo en ambas partes, la razón fundamental de la laguna es evidente: hay diferencias sustantivas básicas entre los fenómenos concretos implicados en la conducta de las estrellas y los implicados en la conducta de los seres humanos. El intento de encajar a éstos en una fórmula positivista ha fracasado uniformemente. El logro de Weber ha sido el de separar estas sustantivas diferencias del orden de los hechos de consideraciones del carácter lógico de la teoría científica. Mientras que las primeras difieren fundamentalmente, las últimas siguen fundamentalmente igual.

El que el pensamiento metodológico alemán haya estado dominado por el dualismo kantiano-idealista y el nuestro por el monismo positivista no ha dejado de tener ventajas históricas. Ciertos elementos fundamentales de la teoría de la acción han surgido de la tradición positivista sólo en virtud de un penoso proceso. Pero en la tradición idealista estos elementos han estado, desde el principio, en el centro del escenario. La tarea de Weber no fue la de reivindicar su legitimidad, sino la de clarificar su status metodológico y su relación con la estructura lógica de la teoría científica [48].

Verstehen, valor y el esquema medio-fin son los elementos fundamentales peculiares a la acción humana que, para Weber, quedan en pie después de su análisis crítico. La cuestión es: ¿qué hizo con ellos? Está claro que no alcanzó una situación plenamente satisfactoria. Surgieron dos dificultades fundamentales.

CIENCIA NATURAL Y CIENCIA SOCIAL

La primera cuestión importante es la de los criterios que Weber fijaría para la selección, dentro del flujo total de la experiencia primaria, de elementos significativos para los conceptos de las

[47] Véase la inmensa cantidad de trabajo sobre la percepción por los gestaltistas. El material es resumido por K. Koffka en *Principles of Gestalt Psychology*.

[48] Por esto fue muy a menudo calificado de positivista en Alemania.

ciencias sociales, ya que tal selección es el prerrequisito lógico necesario del *conocimiento*, en cuanto distinto de la experiencia primaria. El punto de partida es la afirmación de Weber de que estos criterios se encuentran en la «dirección de interés» subjetiva del científico. Al interpretar cuáles son, a su vez, los determinantes de esta dirección de interés en los dos grupos de ciencias, la postura de Weber no es completamente clara y congruente y, consiguientemente, es aquí donde surge la primera dificultad metodológica seria de su postura.

Sostiene que nuestro interés por los fenómenos naturales, en la medida en que es un interés científico [49], se centra sobre sus aspectos de generalidad abstracta, y no de individualidad concreta. De ahí que el objetivo de las ciencias naturales sea la formulación de un sistema de leyes generales universalmente aplicables. Para las ciencias naturales los conceptos generales son un fin en sí mismos. Con las ciencias sociales, por otra parte, no sucede lo mismo. Nuestro interés por los seres humanos y por sus realizaciones culturales no es el de la generalidad abstracta sino el de la peculiaridad individual. No son, para nosotros, «casos» de leyes generales [50]. Un hombre no ama «a la mujer» sino a una mujer concreta. No es aficionado «a los cuadros» sino a pinturas concretas. Puesto que en el campo social el interés está en el aspecto de la individualidad concreta, los conceptos generales no pueden estar en la misma relación con este interés. Su formulación y comprobación no pueden ser un fin en sí mismas para el trabajo del científico. Son sólo medios para la aclaración y comprensión de los fenómenos concretos, únicos e individuales. Esta es la fórmula que Weber presenta para cubrir la distinción metodológica básica entre los dos grupos de ciencias. ¿Pueden ser analizadas más aún sus bases de justificación?

Para Weber, en la medida en que su opinión sobre este punto resulta clara, hay una base humana común para el interés por los fenómenos naturales: el control. Es a través de los aspectos formu-

[49] Podemos tener otros intereses por los fenómenos naturales, tales como un interés estético; así, en la individualidad de una puesta de sol.

[50] *Wissenschaftslehre*, págs. 175-176, 178-179, 193. Esta es la postura de Weber, no la mía (véase después, págs. 734 y siguientes).

lables en términos de conceptos generales abstractos como esto es posible. En la aplicación de la ciencia a la tecnología, las fuerzas de la naturaleza están sujetas al servicio de los fines humanos. De ahí que el interés por ellos se refiera al aspecto general, y sea un interés uniforme, que puede tener, para todos los tiempos y lugares, un objetivo común. Aparte de este interés por el control, los fenómenos naturales son, como objeto de ciencia, indiferentes a los valores humanos.

Pero es ahí precisamente donde está la diferencia entre los fenómenos naturales y el caso social. Los seres humanos, sus acciones y sus realizaciones culturales son encarnaciones de valor, hacia las que debemos, en algún grado, adoptar una actitud de valor. De ahí que nuestro interés por ellas esté directamente determinado por su importancia para los valores que el mismo científico comparte o que son significativos para él por acuerdo con sus propios valores o conflicto con ellos.

Es esta «importancia para el valor» *(Wertbeziehung)* [51] el [52] principio organizador selectivo del material empírico de las ciencias sociales.

Incluso en este caso, importa señalar que la individualidad concreta en la que se centra nuestro interés no es la de la «experiencia primaria». No hay razón para negar tal individualidad a nuestra experiencia de los fenómenos naturales. Es, más bien, una individualidad construida y seleccionada. De los elementos dados en la experiencia se selecciona un número limitado, importante desde el punto de vista de la relevancia para el valor. Este proceso desemboca en un fenómeno concreto construido, al que Weber llama individuo histórico.

Ahora bien, a diferencia del caso de la ciencia natural, los elementos importantes de la dirección de interés no son aquí comunes a toda la humanidad. Porque uno de los teoremas básicos de Weber es el de que los sistemas de valor son diversos. Hay una pluralidad de distintos sistemas posibles. En la medida, pues, en que la selección del material esté determinada por la importancia para tales sistemas, los mismos materiales concretos no darán

[51] *Wissenschaftslehre*, pág. 178.
[52] Para Weber. Hay ciertamente otros.

origen a un individuo histórico sino a tantos puntos de vista como haya en este sentido desde los que estudiarla. Es, a su vez, en el proceso del análisis del individuo histórico y de la comparación entre él y otros donde se construyen los conceptos generales. De ahí, pues, que el proceso no desemboque en un sistema de conceptos generales últimamente uniforme sino en tantos sistemas como puntos de vista de valor u otros significativos haya para el conocimiento. No puede haber un sistema universalmente válido de teoría general en las ciencias sociales [53]. Este es uno de los principales caminos por los que Weber llega a su tesis de la naturaleza «ficticia» de los conceptos de la ciencia social, tan importante para su doctrina del tipo ideal [54].

Sin embargo, antes de tratar esto es necesario preparar el terreno clarificando una serie de cuestiones conexas. En primer lugar, el principio de la importancia del valor, combinado con el de la relatividad de los sistemas de valor, introduce un elemento de relatividad en las ciencias sociales, que suscita, de forma aguda, la cuestión de sus pretensiones de objetividad. ¿No reduce ello sus estructuras de sedicente conocimiento a meras «manifestaciones de sentimientos»?

En primer lugar, Weber distingue cuidadosamente entre la determinación del interés científico, a través de la importancia de los valores (y, así, de los objetos inmediatos del estudio científico: los individuos históricos), y el ejercicio de los juicios de valor. Los juicios de valor *(Wertungen)* no pueden pretender la validez objetiva de la ciencia, y la ciencia, como ideal metodológico, debe verse libre de ellos. Aunque entre un elemento de valor en la selección del material de la ciencia, una vez dado este material, es posible llegar a conclusiones objetivamente válidas acerca de las causas y consecuencias de fenómenos dados libres de juicios de valor y, consiguientemente, vinculantes para cualquiera que desee alcanzar la verdad, a espaldas de los otros valores subjetivos que pueda tener.

Esto es posible, en primer lugar, porque, aunque al describir un fenómeno concreto lo convertido en objeto de análisis científico

[53] *Wissenschaftslehre*, pág. 184.
[54] Después se expondrán otros, págs. 740-741.

no es la plena totalidad de los hechos experimentables acerca de él sino una selección, los hechos incluidos en el individuo histórico, tal y como es construido, son hechos objetivos y verificables. La cuestión de si una afirmación de hecho es cierta es claramente distinguible de la de su significado para el valor. La relatividad del *Wertbeziehung* sólo afecta a la última no a la primera cuestión. En segundo lugar, una vez que un fenómeno es dado descriptivamente, el establecimiento de relaciones causales entre él y sus antecedentes o sus consecuentes es sólo posible mediante la aplicación, explícita o implícitamente, de un esquema formal de prueba, independiente de un sistema de valor cualquiera, excepto del valor de la verdad científica [55]. Este esquema formal es básico para toda la ciencia empírica, y sólo en la medida en que se conformen a él pueden ser válidos los juicios científicos que pretenden afirmar relaciones causales. Cabe señalar, de paso, que este esquema implica el uso de conceptos generales que trascienden al individuo histórico [56].

Así, a pesar de la relatividad introducida por el concepto de *Wertbeziehung*, Weber sostiene tanto que es posible mantener a los juicios de valor lógicamente diferenciados de los que pretenden validez científica objetiva como que estos juicios pueden hacerse con confianza, escapando a la subjetividad inherente a todos los juicios de valor.

Hasta aquí la postura de Weber es aceptable. No es, sin embargo, posible aceptar su tesis de las relaciones metodológicas entre las ciencias naturales y las sociales. Se ha señalado que su crítica de las metodologías objetivista e intuicionista ha sido un gran paso en la construcción del puente que salva la laguna existente entre los dos grupos de disciplinas creadas por el dualismo kantiano. Hay dos críticos principales de esta postura metodológica. La primera es la de que no fue suficientemente lejos, sino que, al seguir a Rickert en esta distinción, intentó detenerse en un punto inestable a mitad de camino [57]. Debiera haber recorrido todo el

[55] Véase von Schelting, *op. cit.*, págs. 255 y siguientes.

[56] El individuo histórico de Weber no es, claramente, sino una unidad o combinación, adecuadamente descrita a efectos teóricos, dentro de un marco de referencia.

[57] La segunda será expuesta después (ver págs. 743 y siguientes).

camino hacia la tesis de que, en un aspecto puramente *lógico*, no hay diferencia alguna. Todas las diferencias están a un nivel sustantivo.

La primera fuente de dificultad parece estar en el intento de Weber de trazar una distinción demasiado rígida entre las direcciones subjetivas de interés del científico en cada uno de los dos grupos de ciencias. No parece haber motivo para dudar de la importancia del motivo de control con referencia a los fenómenos de la naturaleza. Pero cabe dudar tanto de la medida en la que ese sea el motivo de interés exclusivo o incluso dominante en el campo de las ciencias naturales como de que tenga tan poca importancia como Weber sostiene, por implicación, en el campo sociocultural. Realmente, en el último caso, es curioso que Weber adoptase la postura que adoptó, porque una de las tesis principales a través de su obra fue la de la importancia del saber científicamente verificable de los asuntos humanos como guía para la acción racional. Además, precisamente a este respecto, subrayó fuertemente la necesidad de un saber general y teórico. En la medida en que éste es el contexto en el que se consideran los estudios sociales, parecería que, al nivel cognoscitivo, el objetivo último de la investigación fuese la construcción de uno o más sistemas de teoría general válida, lo que sería igualmente aplicable a cualesquiera situaciones concretas que pudieran surgir.

Realmente, con respecto tanto a la naturaleza como a la acción y la cultura, cabe diferenciar dos tipos principales de motivos no científicos de interés cognoscitivo. Uno es el interés «instrumental», que se manifiesta siempre que se suscita la cuestión de utilizar elementos de la situación de la acción como medios, o de adaptar la acción a ellos como condiciones. Pero, sin duda, en la acción racional generalmente el medio social resulta al menos tan amplio como el natural. Parece suceder esto, especialmente, en el campo que Weber tenía fundamentalmente presente: el de la acción política. El otro tipo principal de motivo no científico de interés cognoscitivo es lo que cabe llamar: una actitud de valor «desinteresada». No se trata aquí de utilizar las cosas sino de definir la actitud de uno hacia ellas consideradas en sí mismas. Es aquí donde resulta más destacado el elemento de individualidad concreta y donde es aplicable el principio de la importancia del valor

tal y como lo formuló Weber. No hay motivo para negar que este elemento sea cuantitativamente mucho más importante en la situación social. Pero, aunque esto sea cierto, no es base suficiente para justificar que se haga de ello la base de una distinción metodológica radical entre los dos grupos de ciencias.

No hay realmente motivo para excluir radicalmente un interés de valor, en este sentido, del campo de las ciencias naturales. En la medida en la que se haga de la importancia de valor la base para un elemento de relativismo de los sistemas teóricos de ciencia, cabe fácilmente sospechar que este relativismo entre en el campo de la ciencia natural en mucha mayor medida de lo insinuado por Weber. Realmente, un estudio comparativo comprensivo de las interpretaciones de la naturaleza presentes en distintas civilizaciones con sistemas de valor ampliamente divergentes revelaría, casi con certeza, que esta relatividad existía en sorprendente medida [58].

Además, no hay motivo para creer que un interés de valor, en cuanto distinto de un interés de control, sea siempre, necesariamente, un interés concentrado sobre el aspecto de individualidad concreta. Realmente, el mismo Weber, en la *Protestant Ethic*, hace varias insinuaciones sobre la existencia de una motivación religiosa en la promoción de la ciencia social en la época puritana, tesis comprobada por estudios posteriores [59]. Este afán por conocer a Dios a través de sus obras se dirigió al elemento de orden del mundo físico y, así, a los aspectos de dicho mundo formulables en términos abstractos y generales. Realmente, cabe sospechar que la distinción de Weber, en la rígida forma en que la presentó, es, ella misma, la manifestación de una actitud de valor concreta de su autor.

Se ha sostenido que es una protesta contra la tendencia burocrática a encajar a los seres humanos en una máquina, como si fuesen dientes de rueda, definiéndose su puesto por capacidades y funciones impersonales, más que por su personalidad única. Además, es probable que Weber se viese descarriado hacia una

[58] Para un estudio importante de este carácter, véase: M. Granet, *La pensée chinoise.*

[59] Véase especialmente el estudio de R. K. Merton sobre *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England.*

visión exagerada de la unidad de toda la ciencia natural, persistiendo en su pensamiento vestigios del empirismo kantiano, lo que le cegó para los elementos de relativismo allí presentes. Un nuevo elemento parece no haber recibido suficiente consideración por parte de Weber. Se trata de que, cualesquiera que sean los motivos del interés originario, hay una tendencia intrínseca de las estructuras teóricas de toda ciencia, en cualquier campo, a convertirse en sistemas lógicamente cerrados. Luego, en la medida en que haya un interés instrumental en el campo social, los productos conceptuales generales de este interés tenderán a integrarse en los mismos sistemas que los que derivan del aspecto de valor. Una vez que esto ha sucedido en grado apreciable, habrá, como se ha subrayado a lo largo de este estudio, una base secundaria de interés por los fenómenos concretos: la derivada de la estructura del sistema teórico mismo. El interés, en esta medida, se dirigirá a los aspectos de los fenómenos concretos importantes para el sistema teórico.

Realmente, Weber parece, constantemente, no haber subrayado de modo suficiente que el conocimiento científico no sólo implica que se realiza una selección entre los datos posibles de la «experiencia primaria» sino que lo que se experimenta está, ello mismo, determinado, en parte, por el conocimiento científico que tengamos y, sobre todo, por los esquemas conceptuales generales que han sido desarrollados. La observación se realiza siempre en términos de un esquema conceptual.

En todos estos aspectos, pues, parece no haber base para una distinción radical, en principio, entre las ciencias naturales y las sociales, con respecto a los papeles de la individualidad y de la generalidad. Puede haber diferencias cuantitativas de grado, pero éstas no son suficientes para justificar tal distinción.

El principio de la importancia del valor ayuda a explicar el elemento de relativismo de la metodología científica, pero es aplicable a los dos grupos de ciencias, no a uno solo.

Para la clasificación de las ciencias, los argumentos metodológicos que Weber ha desarrollado parecen indicar una división básica en dos grupos, sustancialmente sobre las líneas que ha sugerido, con una dirección de interés dominante: por una parte, hacia la individualidad concreta de un individuo histórico o de una clase de individuos históricos y, por otra parte, hacia un sistema

de principios y leyes generales abstractos. Pero esta división no coincide con la existente entre las ciencias naturales y las socioculturales [60]. Hay, más bien, ejemplos de ambas en cada campo. El primer grupo puede ser llamado de ciencias históricas, ciencias que concentran su atención sobre fenómenos concretos particulares, intentando una comprensión lo más completa posible de sus causas y consecuencias. Al hacer esto buscan ayuda conceptual, dondequiera que ésta pueda ser encontrada. Ejemplos en el campo de la ciencia natural son la geología y la meteorología; en el campo social, la historia, sobre todo, pero también la antropología, tal y como ha sido generalmente concebida. El otro grupo, el de las ciencias «analíticas», se ocupa fundamentalmente de la construcción de sistemas de teoría general contrastables en términos de, y aplicables a, una amplia gama de fenómenos concretos. Para ellas, el fenómeno individual es un «caso». En el campo de la ciencia natural, la física teórica es el ejemplo principal, pero cabe también incluir a la química y a la biología general. En las ciencias sociales, la economía teórica es, con mucho, la ciencia más desarrollada, pero es de esperar que la sociología teórica y algunas otras encuentren un puesto a su lado [61].

[60] El mismo Weber reconoció esto parcialmente, pero fue, sin duda, demasiado lejos en la identificación de los dos grupos de ciencias.

[61] Luego para las ciencias históricas los conceptos teóricos son medios para comprender al individuo histórico concreto. Para las ciencias analíticas, por otra parte, es cierto lo contrario; los individuos históricos concretos son medios, «casos» en cuyos términos cabe comprobar, por «verificación», la validez del sistema teórico.

De aquí se sigue que hay dos distintos significados posibles del término «teoría» que se confunden a menudo. Por una parte, hablamos de la explicación total de un fenómeno concreto dado, un individuo histórico o una clase de ellos, como una «teoría», así: una «teoría de los eclipses» o la «teoría del capitalismo moderno» del mismo Weber. Por otro lado, podemos aplicar el término a sistemas de conceptos generales como tales, así: la «física newtoniana» o la «economía clásica». Weber señala, muy correctamente, que una teoría en el segundo sentido no puede, *por sí misma*, explicar un hecho empírico *singular*. Necesita *datos* que son siempre empíricamente únicos, que son parte de un individuo histórico concreto, para cualquier explicación o predicción concretas. Véase *Wissenschaftslehre*, págs. 171-172.

Estos dos tipos de ciencias se entrecruzan en su aplicación a campos de fenómenos concretos. La misma ciencia histórica extraerá, necesariamente, ayuda teórica de cierto número de distintas ciencias analíticas, al igual que la geología de la física, de la química y, al explicar el origen de depósitos orgánicos, como el carbón, de la biología. Análogamente, la historia debiera buscar ayuda en la biología, la psicología, la economía, la sociología y otras ciencias. Por otra parte, el sistema teórico desarrollado por una ciencia analítica será normalmente aplicable a cierto número de distintas clases de fenómenos concretos; por ejemplo: la física a los cuerpos celestes y a la conducta de los objetos terrestres, la economía a las acciones humanas en el mercado y, en un papel menos vital, a la Iglesia y al Estado. Cabe una distinción entre las ciencias naturales y las sociales a ambos niveles. Históricamente considerado, el último grupo se limita a los fenómenos concretos de la vida humana en grupos sociales; analíticamente, a los elementos conceptuales sólo aplicables a este concreto objeto.

Pero la distinción básica entre lo histórico y lo analítico no debe identificarse con la distinción entre las ciencias naturales y las sociales. Realmente, no es posible, sobre ninguna base, identificar la distinción con cualquier clasificación de fenómenos concretos, porque las ciencias analíticas de la necesidad cortan de través todas esas clasificaciones. Desde este punto de vista, cabe decir que es el hacer esta identificación la falacia básica de todo lo aquí llamado empirismo, falacia común a las tres variedades antes tratadas. El resultado es invariablemente un dilema. Por una parte, la clase de fenómenos concretos en cuestión puede ser tratada por el método de una ciencia analítica. Entonces el resultado es la «reificación», la falacia de la concreción inoportuna, con todas sus consecuencias. O, por otra parte, puede ser tratada por el método de una ciencia histórica sola, en cuyo caso el resultado es, teóricamente considerado, el irracionalismo, la negación de cualquier tipo de validez de la conceptualización general. Sobre una base empirista no hay escape a este dilema. Weber avanzó mucho hacia la salida de él, faltándole sólo dar el último paso [62].

[62] Es cierto que estuvo en él en primer lugar, a causa de sus prejuicios filosóficos heredados.

Antes de acabar esta fase de la exposición, debiera señalarse que la obra metodológica de Weber ha conseguido, en notable grado, sintetizar, en el plano metodológico, elementos centrales a la ciencia y a la acción; ha conseguido realmente establecer una solidaridad muy estrecha entre las dos. La metodología tradicional de la ciencia ha tendido a considerarla haciendo abstracción completa de la acción. De ahí que, siempre que se ha subrayado la estrecha interdependencia fáctica entre las dos, se ha tendido a desembocar en una ola de escepticismo científico. Weber ha conseguido introducir en su metodología un elemento de relatividad muy necesario, liberándola así de la necesidad de pretender un empirismo absolutista que la colocaría en una postura vulnerable. Al mismo tiempo, ha reivindicado sus pretensiones, adecuadamente cualificadas, de objetividad. Sobre todo, ha establecido la independencia lógica de los criterios de objetividad, el esquema de prueba, respecto de los elementos relativistas.

Finalmente, se demuestra que entre los elementos principales del relativismo en la ciencia hay elementos de importancia central para el análisis de la acción: los elementos de valor. La investigación científica, pues, ocupa su puesto como un modo de acción a analizar en los mismos términos que cualquier otro, más bien que como una clase aparte de acciones. Al mismo tiempo, no sólo es posible situar al desarrollo de la ciencia en el contexto de la acción sin destruir su pretensión de objetividad sino que también se ve, con gran claridad, que el mismo saber contrastable es un elemento indispensable de la acción misma. Porque la norma de racionalidad intrínseca con respecto a la relación medio-fin está desprovista de significado, a no ser que haya un saber válido como guía de la acción. Así, los dos son elementos del mismo complejo fundamental; un conocimiento de la acción y de sus elementos es indispensable para basar la metodología de la ciencia y, recíprocamente, el mismo saber científico constituye un elemento indispensable para el análisis de la acción. Este análisis es básico para el sistema analítico que ha ido surgiendo a lo largo del presente estudio.

Es oportuno subrayar de nuevo precisamente lo que el elemento de relativismo introducido por Weber significa para la objetividad del saber científico. En primer lugar, significa que el interés científi-

fico por cualquier escenario dado de la acción no se refiere a la totalidad completa de los hechos cognoscibles, incluso acerca de los fenómenos concretos estudiados, sino a ciertos elementos seleccionados de éstos. De ahí que, en cualquier momento dado, incluso el cuerpo total del conocimiento no sea un reflejo completo de la realidad humanamente cognoscible. Pero, para contrapesar este relativismo, una vez dada la dirección de interés y construidos y correctamente descritos los individuos históricos importantes, el sistema de proposición es, en la medida en que cumpla las exigencias del esquema lógico de prueba, verificable y objetivo. De ahí que, aunque los valores cambien y, con ellos, la dirección del interés científico, la investigación pasada, en la medida en que haya producido un conocimiento válido, sigue siendo válida, sigue siendo un precipitado permanentemente válido del proceso [63]. Y, por distintos entre sí que sean los esquemas conceptuales en cuyos términos se haya formulado tal saber, deben, si son válidos, ser «traducibles» a términos recíprocos o de un esquema más amplio. Esta implicación es necesaria para evitar una consecuencia completamente relativista que derribaría toda la postura.

Además, uno de los teoremas básicos de Weber es el de que, aunque hay una pluralidad de sistemas posibles de valores últimos, su número es, de hecho, limitado. De aquí que, sobre los mismos principios de Weber, haya un número limitado de construcciones posibles de individuos históricos a partir de los mismos objetos concretos de la experiencia, por una parte, y de sistemas de conceptos teóricos, por otra. De aquí, además, que haya, en principio, una totalidad finita de saber científico humanamente posible. Incluso esta totalidad no sería, en modo alguno, un completo reflejo de la totalidad de la realidad objetiva concebible [64], pero estaría, como todo el conocimiento objetivo, como dice a menudo Weber, en una relación funcional con ella. O sea, que el desarrollo del saber científico debe ser considerado como un proceso de acerca-

[63] El hecho de que una edad posterior pueda perder todo interés por partes de ello no lo hace, en absoluto, menos cierto.

[64] Que no es, sin embargo, precisamente sobre esta base, objeto de experiencia ella misma, en el sentido del saber científico, sino una abstracción a la que se llega por implicación. Tiene afinidades lógicas con el kantiano *Ding an sich*.

miento asintótico a un límite. La imposibilidad concreta del logro efectivo, en cualquier tiempo dado o en cualquier tiempo futuro predecible, no afecta al principio. Así, el principio de Weber de la importancia del valor, aunque introduce un elemento de relatividad en la metodología científica (y un elemento muy necesario, en comparación con todos los enfoques empiristas), no implica el escepticismo que es la consecuencia inevitable de cualquier relatividad realmente radical [65].

EL TIPO IDEAL Y LA TEORIA ANALITICA GENERALIZADA

Pero esto deja todavía en estado de gran problematismo ciertas cuestiones de la relación de los conceptos científicos con la realidad, cuestiones que pueden ser tratadas del mejor modo en relación con la teoría del tipo ideal de Weber.

El doctor von Schelting, en un estudio anterior [66], ha mostrado que el mismo tratamiento por Weber de este tema no fue completamente satisfactorio, y que no consiguió distinguir varios tipos distintos de conceptos que incluía bajo el mismo término. Este hecho no carece de significación aquí. Es importante distinguir algunos de estos distintos tipos posibles de conceptos, relacionarlos entre sí y explicar algunas características insatisfactorias del estudio de Weber [67].

El modo más fructífero de llegar al tratamiento por Weber del concepto de tipo ideal es en términos de la situación polémica en la que estaba situado. Se verá, según esto, que, como otras categorías estudiadas [68], este tipo es definido negativamente, por contraste con otras cosas, siendo, consiguientemente, una categoría residual.

[65] Implicado igualmente en la epistemología sociológica de Durkheim, en la *Wissenssoziologie* de Mannheim y en muchas otras tendencias del pensamiento.

[66] *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber...*, «Archiv für Sozialwssenschaft und Sozialpolitik, vol. 49, resumido en *Max Weber Wissenschaftslehre*, págs. 329 y siguientes.

[67] Sin una crítica textual completa, por falta de espacio.

[68] Especialmente, la acción no lógica de Pareto.

No es, pues, sorprendente que un ulterior análisis revelase falta de homogeneidad. Los elementos más importantes para esta exposición son los siguientes:

1. Weber subrayó constantemente que los conceptos científicos no agotan la realidad concreta sino que implican selección, siendo, pues, en este sentido, irreales.
2. En su insistencia sobre la distinción lógica entre las ciencias naturales y las sociales, esto fue fuertemente acentuado para los conceptos de la ciencia social. Porque, si el fin de su estudio es, siempre y exclusivamente, la comprensión de individuos históricos concretos, tales conceptos sólo pueden ser medios. Y la relatividad inherente al principio de la importancia del valor impide que sean considerados conceptos finales, incluso dentro de los límites lógicamente posibles de la ciencia [69].
3. La intención polémica general de Weber se dirigió contra los enfoques metodológicos derivados de la filosofía idealista, sobre todo: contra las teorías intuicionistas. Al mismo tiempo, hizo del *Verstehen* un postulado metodológico básico de las ciencias sociales. Esto implicaba el tratar el aspecto subjetivo de la acción, sobre todo las ideas, las normas y los conceptos de valor. En esta situación polémica, el peligro más inmediato era el de que su postura fuese confundida con una postura idealista, identificadora de estos elementos de valor con la totalidad de la realidad concreta en cuanto científicamente cognoscible, o que considerase a ésta como una emanación de tales ideas. Esta circunstancia le llevó a insistir fuertemente en la irrealidad de los conceptos en cuyos términos se formularon tales elementos [70]. Weber tenía razón en este contexto polémico; pero en otro contexto sus formulaciones podían llevar a impresiones desafortunadas acerca de su postura.
4. Finalmente, ya se ha señalado una cuestión más general. En sus polémicas, especialmente contra la postura «objetivista», Weber, de nuevo con razón, subrayó fuertemente que los conceptos científicos, especialmente en las ciencias sociales, no

[69] *Wissenschaftslehre*, pág. 207.
[70] Véase cap. X, pág. 492.

reflejaban la totalidad de la «experiencia primaria», infinitamente diversa y compleja. En esta situación, se vio llevado a minimizar el otro aspecto de la cuestión: que toda observación concreta de hechos empíricos, sobre todo la observación científica rigurosa, tiene lugar en términos de un esquema conceptual. «La experiencia primaria», en el sentido de Weber, no es, en absoluto, una actualidad concreta, sino una abstracción metodológica. De ahí, de nuevo, el énfasis sobre la irrealidad de los conceptos.

La combinación de estos cuatro elementos no podía sino inclinar fuertemente a Weber hacia una teoría ficticia de la naturaleza y función lógicas de los conceptos de la ciencia social, e inhibirle fuertemente frente a cualquier tipo de realismo que corriese el peligro de confusión con alguna, o con todas, de las posturas empiristas contra las que luchaba. De ahí que, aparte de que contenga elementos con una referencia subjetiva, la única caracterización positiva del tipo ideal que Weber da [71] es la de que se trata de una construcción de elementos abstraídos de lo concreto y unidos para formar un modelo conceptual unificado. Esto supone una exageración unilateral *(Steigerung)* de ciertos aspectos de la realidad concreta, pero no se encuentra en ella, es decir: existiendo concretamente, excepto en unos cuantos casos muy especiales, tales como el de la acción puramente racional. Es una utopía [72]. Por otra parte, Weber resulta muy claro acerca de lo que no es: 1) No es una hipótesis [73], en el sentido de que sea una proposición acerca de la realidad concreta, que sea concretamente contrastable y que haya de ser aceptado, en este sentido, como verdadero si es que se comprueba. En contraste con este sentido de concreción, es abstracto. 2) No es una descripción de la realidad, si por ésta se entiende una cosa o proceso concretamente existentes a los que

[71] La principal exposición sobre el tipo ideal que Weber ofrece está en el ensayo «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis». *Wissenschaftslehre*, págs. 146 y siguientes, pero especialmente págs. 185 y siguientes. Véase también págs. 505 y siguientes, reimpresas de *Wirtsch. u. Ges.*, cap. I.

[72] Sobre todo esto véase especialmente *Wissenschaftslehre*, pág. 190.

[73] *Wissenschaftslehre*, pág. 190.

corresponda. También en este sentido es abstracto. 3) No es un promedio [74] (*Gattungsbegriff*, en un significado), en el sentido en el que podemos decir que el hombre medio pesa 150 libras. Este hombre medio no es un tipo ideal. 4) Ni, finalmente, es una formulación de los rasgos concretos *comunes* a una clase de cosas concretas, por ejemplo: en el sentido de que el tener barba sea un rasgo común a los hombres, en cuanto distintos de las mujeres (éste es un *Gattungsbegriff* en un segundo significado).

El doctor von Schelting [75] fue el primero en señalar que bajo el término de tipo ideal Weber incluía las dos categorías muy heterogéneas de conceptos generalizadores y conceptos individualizadores. En su obra posterior [76] el doctor von Schelting ha explicitado también la distinción fundamental entre dos subcategorías de éstos. Por una parte, están los individuos históricos concretos que constituyen los *objetos* del análisis causal, tales como, entre los fenómenos estudiados en los dos capítulos anteriores: el capitalismo burgués racional moderno, el sistema de castas indio, la burocracia patrimonial china. Aquí cabe decir que el elemento de «irrealidad» abstracta es esencialmente una consecuencia de la selectividad del interés científico. Es precisamente el enunciado, en forma esquemática, de los aspectos de la situación concreta el que tiene *interés* a efectos explicativos. Si el individuo histórico ha de ser susceptible de análisis causal, debe ser supersimplificado, reducido a lo esencial omitiendo lo no importante. Así, en la casta india, se descuidan los complejos detalles del aspecto jerárquico de la estructura de castas, sólo teniéndose en cuenta la relación jerárquica con los brahmanes. Pero, aunque simplificado y, en el sentido implicado en la importancia de los valores, unilateral, tal concepto es todavía claramente *individual;* hay un sistema, y sólo uno, indio de castas. La construcción mental de tales individuos históricos tiene la función de preparar y organizar el material

[74] *Ibid.*, pág. 201.

[75] Von Schelting: *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber*. «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 49, resumido en *Max Weber Wissenchaftslehre*, págs. 329 y siguientes; véase también págs. 333 y siguientes.

[76] Von Schelting: *Max Weber Wissenschaftslehre*, capítulo final. Esta distinción no estaba contenida en el estudio anterior.

concreto para el análisis causal. Aunque no sea descriptivo en el sentido de que reproduzca plenamente la realidad, lo es en el sentido de que su aplicación a la realidad concreta no *explica* nada como tal, sino que sólo enuncia lo que debe ser explicado. La explicación, por otra parte, implica conceptos generales.

La segunda categoría de conceptos individuales es muy similar en su función lógica, pero distinta en su contenido. La primera contenía, al menos, elementos de fenómenos reales —cosas y acontecimientos en el tiempo—, elementos de hechos sociales. La otra contiene otro orden de objetos: ideas. Tales son, por ejemplo: la teología calvinista, la filosofía brahmánica del *karma* y de la transmigración. Estas son, desde luego, importantes para el proceso real (de otro modo, este estudio no tendría interés por ellas), pero, a excepción del hegelianismo, no pueden identificarse con él. Realmente, el problema de sus relaciones es precisamente el problema central de la obra sociológica concreta de Weber.

Pero tampoco son los contenidos concretos reales de las mentes de todos los calvinistas o de todos los brahmanes, por no decir nada de todos los miembros de todas las castas que no rechazan explícitamente la autoridad brahmánica. Por el contrario, estos dos son exageraciones, son desarrollos, hacia su forma más neta y congruente, de las tendencias generales del pensamiento religioso presentes en los círculos en cuestión. Aquí el tipo ideal puede existir concreta y realmente, en el sentido de que el sistema de ideas está explícito en algún documento (en los *Institutes* de Calvino, por ejemplo) [77]. Pero esto no es metodológicamente necesario, y, sobre todo, es cierto que, por ejemplo, la influencia masiva de la teología calvinista no puede limitarse a las personas que han tenido una captación intelectual completamente clara de la estructura lógica del sistema teológico de la tesis de Calvino. Tales conceptos son, en cierto sentido, irreales, al menos en su aplicación sociológica.

En esta etapa de la exposición, es la otra clase de «tipo ideal», el concepto generalizador, la importante. Citando al doctor von Schelting [78], cabe decir: «la explicación causal de un aconteci-

[77] Esencialmente por la misma razón por la que un acto puramente racional puede ser aprehendido intuitivamente. Véase antes, pág. 723.

[78] *Max Weber Wissenschaftslehre*, págs. 329-330.

miento individual exige una respuesta a la pregunta de lo que hubiera sucedido bajo ciertos supuestos hipotéticos, y consiguientemente irreales, pero, sin embargo, "posibles"»[79]. Un tipo ideal general es una construcción de un curso hipotético de acontecimientos con otras dos características: 1) generalidad abstracta y 2) exageración ideal-típica de la realidad empírica. Sin el primero de estos dos últimos elementos, el concepto sólo podía ser aplicable a una situación histórica única[80]: sin el segundo podía ser, simplemente, un rasgo común o un promedio estadístico. No es ninguna de estas dos cosas, sino una construcción ideal de un curso *típico* de acción, o forma de relación, aplicable al análisis de una pluralidad indefinida de casos concretos, y que formula, de forma pura y lógicamente congruente, ciertos elementos importantes para la comprensión de las varias situaciones concretas. Al ser *éstos* los conceptos generales necesariamente implicados en la lógica de la prueba empírica, es vital su status metodológico.

El mismo Weber era aficionado a utilizar como ejemplos los conceptos generales de la teoría económica ortodoxa. Al ser éste un ejemplo del que ya se ha ocupado este estudio[81], y al contener claramente todos los elementos del problema menos uno, se utilizará como base principal para la exposición. La cuestión principal[82] es la de que ni Weber ni el doctor von Schelting parecen ver un problema central en el status metodológico de estos conceptos de teoría económica[83].

Este ejemplo se toma del campo de las ciencias sociales e implica el *Verstehen*, al que Weber consideraba esencial para el tipo ideal. Su relación con los conceptos de la ciencia natural es otra cuestión. Sobre esta base, todos los conceptos de la teoría

[79] La concepción de la «posibilidad objetiva» de Weber será tratada después, págs. 749 y siguientes.

[80] Véase von Schelting, *op. cit.*, nota al pie de la página 330. Realmente, Weber denominaba tipos ideales a ciertas construcciones de este carácter.

[81] Véase antes, especialmente caps. IV, V y VI.

[82] Para este estudio.

[83] Esto ha sido desarrollado, con alguna extensión, en Talcott Parsons: *Some reflections on the Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics», mayo, 1934.

económica implican un elemento normativo, al que se suele hacer referencia denominándole postulado de la racionalidad económica. Hay acuerdo general [84] sobre que la acción sólo puede ser explicada en términos económicos en la medida en que se acerque, *de hecho*, a las expectativas en términos de esta norma. Las desviaciones de ella han de deberse a factores distintos del económico. Todo esto es terreno común. El problema surge aquí: cabe sostener que los conceptos de la teoría económica enuncian un tipo de acción plenamente adaptada a la norma, que enuncian no un curso de acción concreta observada sino de acción concreta *hipotética* [85]. No se trata de que esta norma no haya sido quizá nunca plenamente alcanzada [86], de que pueda, de hecho, ser inalcanzable y sea, en este sentido, irreal. Tiene sentido como caso límite, de un modo muy parecido al concepto físico de una máquina sin fricción que no implicase transformación de energía mecánica en calor. Por otra parte, estos conceptos pueden enunciar ciertos *elementos analíticos* de un sistema generalizado de acción [87].

Si el análisis se limita al primer tipo de conceptos, lleva, cuando se aplica a situaciones que no son condiciones experimentales ideales para la teoría, al siguiente dilema: o una reificación ilegítima de un sistema teórico *aislado* o una teoría «ficticia» del papel de los conceptos en la ciencia, que no escapa realmente al irracionalismo empirista de las posturas objetivista e intuicionista. Más específicamente en el caso del profesor Robbins analizado en el artículo anterior [88], lleva a la reificación [89]. Weber, dado que la mayoría de sus tipos ideales generales tienen este carácter, se ve

[84] En los círculos ortodoxos.

[85] Hipotética no en el sentido de que se espere un curso concreto de acontecimientos exactamente correspondiente a la construcción, sino negativamente, en el sentido de que describe un curso de acontecimientos que no ha sido realmente observado exactamente como se describe.

[86] En un sistema total de acción.

[87] Los dos pueden solaparse en el contenido concreto. *Cf.* cap. I, pág. 71, nota 46.

[88] *Supra*, nota 83 al pie de la página 744.

[89] Muy evidente en su profundo sesgo hacia el *laissez faire*. Véase Lionel Robbins: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*.

cogido en el mismo dilema; pero, a causa de su sofisticación metodológica y de su saber y penetración empíricos mucho mayores, su caso es mucho más sutil. No es un monista ingenuo, como Robbins. Pero su «pluralismo» tiende, por hipóstasis de tipos ideales, a romper, en un sentido no intrínseco al análisis como tal, la unidad orgánica tanto de los individuos históricos concretos como del proceso histórico. En su fase de materialización, desemboca en lo que cabe llamar una teoría «mosaical» de la cultura y de la sociedad, considerándolas constituidas por átomos desiguales [90]. Esta, con su utilización de la norma racional, es la fuente de lo que ha sido a menudo denominado su objetable «racionalismo» y del rígido carácter del proceso de racionalización que es un rasgo tan destacado de su obra empírica. Es la dificultad metodológica central de la postura de Weber, y, en mucha mayor medida que cualesquiera errores fácticos, subyace a todas las dificultades serias que pueda haber en sus teorías empíricas.

Se ha mostrado ya la diferencia entre los dos tipos de conceptos y, sobre todo, las consecuencias de su respectivo empleo. No puede caber duda de que la norma de empresa libre, tal y como la utilizó Marshall, con todos sus principales conceptos subsidiarios, corresponden al postulado anterior de la racionalidad económica. La empresa libre es, para Marshall, un estado hipotético en el que los hombres realmente vivirían de acuerdo con esta norma. Pero está igualmente claro que en este hipotético estado concebido por Marshall está implicado más de un elemento analítico [91]. *Dos* son aquí importantes —utilidad y actividades [92]—, pero ninguno de estos dos es concebible, incluso hipotéticamente, como un tipo concreto de acción. Todo el análisis ha mostrado que el concepto económico de utilidad sólo tiene sentido en términos de un sistema *dado* de fines últimos, por una parte, y, por otra, de elementos de una situación dada, así como de algunos

[90] Definido como unidades de tipos ideales.

[91] En el sentido de la exposición anterior.

[92] No debe entenderse esto en el sentido de que, a todos los efectos, estas dos variables sean las únicas que es significativo distinguir en estos fenómenos. Otra elección de variables pudiera cortar esto al través. Lo que ahora interesa es simplemente ilustrar la distinción *lógica* entre elementos y unidades.

otros elementos. Cabe hablar, incluso de la acción hipotética, como «determinada por consideraciones de máxima utilidad» sólo en la medida en que los valores de estos otros elementos estén dados independientemente de consideraciones de utilidad; o sea, que el elemento de utilidad debe considerarse como independiente de estos otros. Pero lo mismo es cierto del elemento de actividades [93]. Está muy claro que es analíticamente separable del de la utilidad, como mostrará cualquier comparación con una situación concreta claramente distinta de la que Marshall tuvo presente. Por ejemplo, el caso del que trata Weber [94] bajo el epígrafe de tradicionalismo, en el cual un aumento del tipo de remuneración lleva a un *menor* trabajo, de modo que se gane la misma cantidad total que antes, no es, en modo alguno, un ejemplo menor de maximización de la utilidad que el que Marshall tuvo presente. Dicho de modo algo distinto: el concepto de maximización de la utilidad está completamente desprovisto de sentido en sí mismo. Simplemente no puede ser reificado sin introducir elementos lógicamente distintos, tales como la naturaleza de las necesidades últimas [95]. Pero el que, en una pluralidad de distintos casos hipotéticos (tipo ideal), por ejemplo en el tradicionalismo de Weber y en la libre empresa de Marshall, esté implicado el mismo elemento fundamental de maximización racional de la utilidad, y sea *lógicamente indispensable* para el concepto, demuestra que este elemento de utilidad es una variable independiente en relación con el tradicionalismo y con las actividades. Los dos elementos simplemente no son reducibles a términos mutuos, en el sentido de que la maximización de la utilidad implique lógicamente: o la maximización del tradicionalismo (en el sentido de Weber) o la de las actividades (en el sentido de Marshall).

Esto se pone claramente de relieve considerando la relación del caso de Marshall con el de Pareto. Esencialmente, los mismos

[93] Por inadecuadamente definido que pueda estar por Marshall a los efectos presentes.

[94] *Supra*, cap. XIV, pág. 637.

[95] De ahí el papel en la postura utilitaria de la concepción de los fines fortuitos. El valor de un elemento *puede* ser susceptible de existencia separada como unidad. El argumento se dirige contra el supuesto implícito de que *debe* serlo.

elementos de los que trató Marshall como elementos de utilidad aparecen en el sistema generalizado de Pareto como, al menos, parte de los «intereses». Pero está muy claro que Pareto trata a los intereses como variables, independientemente de los residuos y de los sentimientos que manifiesten. Por ejemplo, estos intereses pueden actuar tanto en un sistema caracterizado por el predominio de los residuos de persistencia como en un sistema en el que los residuos de combinación sean especialmente fuertes; pero el resultado concreto será muy distinto en los dos sistemas. Marshall suprime esta independencia de variación relacionando la maximización de la racionalidad económica con una clase concreta de residuos: los implicados en las actividades. Esto supone un teorema implícito, que, como ha mostrado la obra de los otros tres (Pareto, Weber y Durkheim), no está de acuerdo con los hechos.

Pero el inevitable resultado lógico de la tesis metodológica implícita de que *todos* los conceptos analíticos de un sistema teórico deben corresponder a unidades de sistemas concretos cuya existencia independiente sea concebible son éste u otro teorema de rigidez correspondiente. Lo que, en la exposición anterior, ha sido extraído de la estructura de los sistemas de acción como elemento económico no puede ser considerado como tal unidad. Es un modo de relación de unidades en sistemas más allá de un cierto grado mínimo de complejidad, en virtud de la cual tienen ciertas propiedades visibles. Sin embargo, el ejemplo anterior demostró que es independientemente variable en relación con ciertos otros elementos del mismo sistema, a saber: con los elementos de valor. El proceso de Robbins consiste, postulado que describe adecuadamente un tipo concreto de acción, en empujar al elemento de valor completamente fuera del sistema concreto. Los fines resultan fortuitos. Así, *no puede* tenerse en cuenta la interdependencia entre los elementos económicos y los de valor. Marshall, por otra parte, ligó la racionalidad económica a un valor concreto del complejo de valor. Weber tiende a ser culpable de una tercera falacia: el atomismo «de mosaico» antes considerado. Ninguno de estos procesos es satisfactorio.

El que Weber no hubiera llegado explícitamente a la distinción de estos tipos de conceptos no es, en absoluto, sorprendente, dado que las posiciones de las que partió eran completamente

empíricas y que su tarea principal fue la de reivindicar la necesidad lógica de emplear, *de algún modo*, conceptos generales en la ciencia explicativa. Era natural, sobre todo a la vista de su relación polémica con las metodologías idealistas, que, en sus formulaciones explícitas, se detuviese en el tipo de concepto general que estaba más cerca de uno empíricamente descriptivo, a saber: el tipo hipotéticamente concreto de acción o de relación.

LA LOGICA DE LA PRUEBA EMPIRICA

El mejor modo de seguir la lógica de la situación en el pensamiento de Weber es en términos de su estudio de las condiciones de la prueba objetiva de las proposiciones empíricas, para lo cual desarrolló las categorías de posibilidad objetiva y de explicación adecuada.

Hay que empezar por recordar que las exposiciones de Weber sobre la prueba y sobre la imputación causal se referían inmediatamente a la siguiente cuestión: ¿cómo es posible demostrar la existencia de una relación causal entre ciertas características de un individuo histórico dado y ciertos hechos empíricos anteriores a él? Es como resultado de seguir la lógica de este problema como se ve llevado a analizar el papel de los conceptos generales.

El doctor von Schelting ofrece un útil resumen de los pasos lógicos implicados en el proceso de imputación causal [96]. Presupone la construcción y comprobación, descriptivamente, de un individuo histórico: la cosa a explicar. Luego los pasos indispensables [97] son los siguientes: 1) Análisis de este complejo fenómeno (o procesos) de modo que se descomponga en elementos de tal carácter que cada uno de ellos pueda ser subsumido bajo una ley general *(Regel des Geschehens)*. 2) Se presupone un conocimiento previo de tales leyes generales. 3) Eliminación o alteración hipotéticas de uno o más factores del proceso con respecto al cual se quiere suscitar la cuestión de su (de él o de ellos) significación

[96] Von Schelting, *op. cit.*, pág. 262.

[97] El doctor von Schelting añade otros cuatro que *pueden* tomarse; en aras de la brevedad, pueden ser omitidos aquí.

causal para el resultado. 4) Construcción hipotética de lo que sería *entonces* (tras la eliminación o alteración) el curso esperado de los acontecimientos (aplicación de la categoría de posibilidad objetiva). 5) Comparación de la concepción hipotética de un posible desarrollo (realmente, el que *habría sido* posible si ciertas cosas hubiesen sucedido de modo distinto) con el curso efectivo de los acontecimientos. 6) Sobre la base de esta comparación, extracción de conclusiones causales. El principio general es el de que, en la medida en que los dos cursos de acontecimientos (el real y el posible) se diferencien, la diferencia puede ser imputada causalmente a los factores «abstraídos» o que se considera han cambiado. Si, por otra parte, este cambio hipotético no consigue modificar las cosas, está justificado el juicio de que los factores en cuestión no eran causalmente importantes.

Este esquema [98] contiene todos los elementos principales del problema. Las principales cuestiones que surgen consisten en interpretar: ¿qué es un factor, en el sentido de un elemento del problema que puede considerarse eliminado o alterado a efectos de la construcción hipotética? ¿Cuáles son las leyes generales bajo las cuales ha de subsumirse *(Generelle Erfahrungsregeln* o *generelle Regeln des Geschehens)?* Y, finalmente: ¿cuál es el carácter de las relaciones generales recíprocas entre estos dos elementos, aparentemente igualmente indispensables, del saber científico?

La primera afirmación que hay que hacer es la de que, a efectos de este esquema, un factor es una entidad que implica afirmaciones de hechos concretos. La cuestión de la causalidad es la de las consecuencias, para el curso subsiguiente de los acontecimientos, de la existencia de estos hechos en el tiempo y lugar en que existieron, dentro de las circunstancias totales dadas. Así, en los ejemplos que el doctor von Schelting toma de Weber, los factores son: *a)* el *hecho de que* el avance persa fue detenido en Marathon durante algún tiempo, *b)* el *hecho de que* la joven madre había tenido una discusión con su cocinera [99], y *c)* el *hecho de que* existió en Europa occidental, en un momento dado, y entre gran cantidad de gente,

[98] Es un enunciado perfectamente válido de la postura de Weber, de una forma más útil que cualquiera suyo.

[99] Von Schelting, *op. cit.*, pág. 280.

el complejo de actitudes que Weber llamó: ética del protestantismo ascético[100]. Estos son los factores cuya significación causal hay que contrastar. En cada caso se refieren a estados específicos y concretos de asuntos o de acontecimientos.

Pero cada uno de éstos, a su vez, forma «parte» de un individuo histórico. Sería absurdo atribuir la libertad de la cultura helénica respecto de la rigidez religioso-sacerdotal y tradicionalista al resultado de la batalla de Marathon, de haber sido la situación social en Grecia, en el momento de la batalla, la del Egipto contemporáneo; o atribuir una parte en el desarrollo del capitalismo a la ética protestante, caso de haber sido la situación social en Europa occidental la de la India durante el mismo período.

Tanto el factor al que ha de atribuirse (o negarse) importancia causal como la situación en la que interviene son fenómenos concretos. Los fenómenos de los que se ocupa el análisis causal constituyen un «proceso real». El problema es el del papel jugado en la determinación de la individualidad concreta de una etapa posterior por el hecho de que el factor en cuestión sucedió o existió en una etapa anterior. Esta cuestión sólo puede tener un significado claro si se considera que el factor actúa en términos de una situación concreta dada. Además, el único modo de llegar a un juicio sobre el significado causal de un factor es preguntar por lo que hubiera sucedido si el factor en cuestión no hubiera estado presente o hubiera sido alterado (v. g., si los persas no hubieran sido detenidos en Marathon). Está claro que esto no es nada, en principio, sino la lógica del experimento. Cuando las dificultades prácticas hacen imposible reproducir realmente la situación inicial, variando el factor en cuestión, y luego ver lo que sucedería, hay que recurrir a un experimento mental: la construcción de un curso de acontecimientos objetivamente posible.

Pero cualquier individuo histórico, incluido el factor en el que se centra el interés, es una unidad orgánica y sólo puede ser observada como tal (a falta de experimentación posible). De ahí que cualquier cosa con la que compararlo deba ser[101] una «construcción». En la medida en que el todo estaba, en cualquier sentido,

[100] *Ibid.*, págs. 281 y siguientes.

[101] Con una excepción, hay que señalar: la de la analogía.

determinado, el proceso *tenía* que acabar como realmente acabó. La construcción de lo que habría sucedido en distintas circunstancias, por consiguiente, exige el conocimiento de cómo se habrían desarrollado ciertos elementos de la situación. Esto implica, pues, como se enuncia en el esquema, tanto la descomposición del fenómeno en elementos como, con respecto a cada elemento, la capacidad para predecir, con mayor o menor precisión, sus tendencias de desarrollo. Es como prerrequisitos lógicamente necesarios de esta última predicción de las tendencias como resultan implicadas la leyes generales.

Pero, ¿cuáles son los otros elementos en los que hay que descomponer, mediante análisis, al individuo histórico en cuestión? En el ejemplo de Marathon [102], se trata de ciertos rasgos de la estructura y de la situación sociales de la época en Grecia, por una parte; y de los intereses y la política probables de los griegos, por otra. Pueden ser enunciados del modo siguiente: en la situación religiosa de Grecia, más allá de los cultos familiares, había, en la época, dos principales elementos estructurales: 1) los cultos cívicos, cuya administración se asimilaba a un cargo público ordinario (situación claramente incompatible con el dominio de una clase sacerdotal profesional hereditaria); 2) un elemento profesional, especialmente en los oráculos, tales como Delphos, pero *fuera de* la estructura de la polis. La cuestión central era la de si el primer elemento continuaría desarrollándose en su dirección secularizadora, o si esta tendencia sería contrarrestada y eliminada por un desplazamiento en la balanza del poder religioso hacia el otro elemento. Weber, con Eduardo Meyer, arguye que una victoria persa hubiera producido, muy probablemente, este último resultado. Las razones principales son: 1) hubiera destruido la autonomía política de la polis y todo el desarrollo de la ciudadanía al que estaba ligada la «religión estatal»; 2) el elemento religioso profesional habría sido muy útil para un régimen persa como

[102] Weber consideró decisiva la batalla de Marathon; en primer lugar, porque dio a los atenienses tiempo para reunir una flota y retirarla a Salamina. Sin embargo, la verdadera cuestión aquí es la del fracaso de los persas en cuanto a la consecución de un control político permanente sobre Grecia.

medio de domesticación, y, consiguientemente, éste hubiera hecho todo lo posible para promover la influencia del primero (esto sucedió en Judea).

No cabe continuar con la cuestión histórica. El problema presente es el de lo que se entiende por los elementos y por las leyes generales necesarios para el esquema de la prueba lógica. Sólo cabe deducir claramente una cosa de la exposición de Weber: se trata de conceptos o categorías *generales*. Cuando se considera variado o eliminado un factor de un individuo histórico dado o de su antecedente temporal, sólo pueden ser los hechos específicos los que cambian. Los elementos a los que se hace referencia deben ser, en algún sentido, categorías generales, formas de las que los hechos en cuestión constituyen el contenido concreto. La alteración debe serlo de contenido dentro de la misma forma. La cuestión es, pues, la siguiente: ¿qué es lo universal en la terminología de la lógica, de lo que los hechos específicos en cuestión constituyen algo particular?

Aquí es donde resulta importante la dicotomía antes tratada. En la relación de un universal con los hechos particulares de una situación concreta puede haber no uno sino dos tipos de categorías generales. Weber no consigue formular la distinción, especificar de cuál de los dos se trata o las relaciones recíprocas entre los dos. Es aquí donde es necesario, para clarificar las implicaciones de su postura, trascender el propio análisis de Weber.

Un tipo de universal está lógicamente relacionado con los particulares de una clase[103] de objetos, como el concepto de hombre está relacionado con el ser humano individual. En cierto sentido, el hombre es una abstracción; no hay empíricamente algo tal como un hombre, y sí sólo hombres concretos y agregados de ellos. Pero en el concepto de «hombre» se reúne un cierto número de criterios, tales que cualquier entidad concreta en relación con la cual todos ellos puedan ser identificados puede ser colocada en la clase «hombre», en común con todas las demás entidades concretas que comparten, dentro de ciertos límites de variación, los mismos rasgos. Como ha demostrado el análisis de Weber, existen unos cuantos modos posibles de relacionar conceptos generales de este

[103] En el sentido lógico.

carácter de clase con la totalidad de las entidades concretas incluidas dentro de la clase. La clase puede ser formulada como un promedio, con un cierto margen de variación tal que quepa todavía decir que los particulares que caigan dentro de dicho margen pertenecen a la clase. Así, el hombre puede ser definido con referencia a un rasgo tal como la estatura o el peso medio. O, en segundo lugar, la clase puede ser definida con referencia a rasgos comunes a los particulares, como cuando el hombre es definido con referencia a un cierto tipo de estructura del cerebro, postura erecta, pulgar oponible, etc., pero no con referencia al cabello o al color de la piel, al índice cefálico, etc. Finalmente, puede ser definido como un tipo ideal.

No puede caber duda de que los elementos que juegan el papel principal en el esquema de prueba de Weber, como los universales en los que encajan los hechos concretos del factor variable, son conceptos de clase en este sentido. El modo de formulación del tipo ideal es elegido, con preferencia a uno de los otros antes mencionados, principalmente por dos razones: en primer lugar, su función científica está en conexión con la comprensión de la orientación normativa de la acción. A este efecto, conviene tomar el caso en el que se considera completamente realizada la norma en cuestión; de este modo, como observa a menudo Weber, es más fácil determinar el papel de otros factores en términos de la separación del caso concreto respecto del estado de realización de la norma. En segundo lugar, los individuos históricos concretos a los que hay que aplicar estos conceptos son fenómenos orgánicos. El aislamiento de sus partes o unidades se ve, así, acompañado por la abstracción siempre implicada en tal procedimiento. Puesto que deben ser, de algún modo, abstractos, porque el concepto de clase no puede describir adecuadamente los fenómenos concretos, el concepto de tipo ideal es más adecuado que cualquiera de los otros tipos.

El mismo Weber sienta a menudo como criterio principal de la formulación correcta de un tipo ideal el que la combinación de rasgos utilizada para caracterizarle sea tal que tomados juntos sean significativos, tengan sentido. Está claro lo que esto significa: que deben describir adecuadamente, en términos de un marco de referencia, una entidad potencialmente concreta, una entidad obje-

tivamente posible en el sentido de Weber. No, sin duda, en el sentido de que deba ser demostrable como realmente existente una entidad concreta que corresponda exactamente al tipo sino en el de que todas las propiedades esenciales de una entidad concreta están incluidas [104].

Así, no tendría sentido en mecánica describir un cuerpo que tuviese masa y velocidad pero no localización en el espacio. Análogamente, no tiene sentido un sistema de acción con medios y fines pero sin una norma que regule la relación medio-fin. El tipo ideal, en lo que importa a este contexto, es, pues, una entidad hipotéticamente concreta, un estado de cosas o un proceso o una unidad de uno de éstos. Sólo es ideal en el sentido de ser una construcción con una simplificación y una exageración ficticias de ciertos rasgos. Ejemplos que Weber emplea frecuentemente son: «artesanía», «burocracia», «feudalismo», «Iglesia», «secta».

Está claro que esta clase de tipo ideal no es necesariamente un elemento analítico, en el sentido en el que el término ha sido utilizado en este estudio. Un elemento es también un universal o una combinación de ellos del que los hechos descriptivos de una entidad o estado de cosas concretas pueden ser los particulares. Pero no necesita ser, en absoluto, un universal de clase. Puede ser lo que cabría denominar un universal de afirmación. Puede referirse a propiedades o cualidades generales de los fenómenos concretos, cuyos valores son hechos descriptivos de los fenómenos. Así, en mecánica, la masa es un elemento en este sentido. Su contrapartida concreta no es, sin embargo, unidad alguna de un sistema mecánico sino la masa *de* un cuerpo concreto. Tanto el concepto de clase como el universo de afirmación son abstracciones. Lo son, en parte, porque son universales y no particulares. Pero está claro que la abstracción implicada es de un tipo distinto en los dos conceptos. El particular que corresponde a uno es una entidad concreta: Jorge Washington *era* un hombre. El particular que corresponde al otro no necesita ser una entidad concreta sino que puede ser la propiedad o cualidad concretas *de* tal entidad. El sol *tiene* (no *es)* una masa dada. Los dos sólo coinciden cuando el último incluye los universales impli-

[104] Esencial, en cuanto definido por las exigencias del marco de referencia utilizado.

cados en todos los hechos necesarios para una descripción adecuada de una unidad.

Una entidad concreta es siempre susceptible de descripción en términos de cierto número de afirmaciones acerca de ella. El cuáles y cuántas sean será determinado por el marco de referencia en términos del cual se describa. Hay siempre, para tal marco de referencia, un grupo de propiedades generales cuyos valores, en conjunto, constituyen una descripción adecuada de una unidad o entidad concretas. Así, en la mecánica clásica, para describir una partícula o un cuerpo adecuadamente hay que mencionar su masa, velocidad, posición en el espacio y dirección del movimiento. La omisión de una o más de estas menciones hace indeterminada la descripción.

Estas consideraciones hacen posible designar ciertas relaciones generales entre el universal del tipo ideal y el del elemento analítico. El primero es un universal verdadero y es, así, aplicable a una pluralidad indefinida de casos concretos. No puede, por consiguiente, incluir en su formulación un conjunto de valores específicos de los elementos relevantes para la descripción de particulares de la clase. No contiene hechos concretos.

Lo que sí contiene es un conjunto fijo de relaciones (incluyendo, posiblemente, la variación dentro de ciertos límites) de estos valores de elementos. Sólo en la medida en que se mantengan estas relaciones, cabe decir que el tipo en cuestión existe o que es importante para la situación concreta que se analiza.

El mejor modo de poner esto de manifiesto consiste en volver a la ilustración previa. La racionalidad económica puede ser considerada como tal propiedad general de los sistemas de acción. Es una propiedad del tipo de acción que Weber ha descrito como tradicionalismo. Realmente, este tipo implica, como una afirmación esencial, la maximización de la racionalidad económica. Pero la maximización de la racionalidad económica, por sí sola, no es una descripción adecuada del tipo de acción que Weber tiene presente. Es una acción económicamente racional en relación con un nivel de vida fijado tradicionalmente, o sea: no relativo a *cualesquiera* fines dados sino a un sistema de fines en el que se maximiza la propiedad de la fijeza tradicional. Es la *combinación* de estas dos propiedades específicas la que define el tipo. Pero, siempre que se

dé esta condición, cabe una amplia variación de los casos concretos en otros aspectos, como en el contenido concreto de los fines y en las características concretas de las situaciones. El ejemplo de los segadores silesianos es sólo uno de los muchos ejemplos posibles de este tipo de acción. El tipo es igualmente aplicable a los mineros americanos, cuyos hábitos de consumo y cuyas situaciones, en la medida en que son importantes para asegurar una renta fija, son ampliamente distintos.

Esto es lo que se quería decir cuando se afirmó antes que, en el tipo ideal, los elementos están relacionados entre sí según una concreta combinación. El tradicionalismo [105] sólo existe en la medida en que maximizando la racionalidad económica se maximice también, al mismo tiempo, la fijeza del nivel de vida. Las *relaciones* entre los valores de los elementos analíticos importantes para la formulación del tipo son siempre las mismas, cualesquiera que puedan ser sus valores concretos y los de otros elementos. El análisis del tipo-ideal no proporciona medio alguno de romper la rigidez de estas relaciones fijas [106].

No habría objeción a esto si fuese cierto que, de hecho, las relaciones en cuestión subsistiesen siempre en la realidad concreta; pero no sucede así necesariamente. Esto queda vívidamente de relieve comparando con el caso ya tratado, tomado de Marshall, de las necesidades ajustadas a las actividades. Allí se maximiza la propiedad de la racionalidad económica, pero su maximización no se combina con la fijeza del nivel de vida, de necesidades. Por el contrario, está correlacionada con un nivel de vida progresivamente creciente. Así, la libre empresa de Marshall se caracteriza por otra acción tipo en la que la maximización de la racionalidad económica se combine con la de las actividades ampliamente tratadas antes, un aspecto de las cuales es una escala de necesidades crecientes.

[105] Debiera indicarse que Weber también utiliza este término en un sentido mucho más amplio. Para una exposición de él, véase el próximo capítulo.

[106] El si debiera romperse tal rigidez es de hecho una cuestión de conveniencia científica. Si el mejor modo de tratar la combinación es como unidad, no teniendo en cuenta la posibilidad de variación independiente de sus elementos, el concepto tipo puede *también* servir de elemento. Puede, por otra parte, ser conveniente romperla.

No hay diferencia alguna en el elemento de racionalidad económica de los dos tipos de acción. La diferencia entre los tipos depende del modo como este elemento esté relacionado con otros; en estos ejemplos, con elementos del complejo de valores últimos. Este hecho tiene un fundamental significado metodológico. La formulación de conceptos de clase, incluidos los tipos ideales en el sentido de Weber, es un procedimiento indispensable. Pero no es normalmente posible para el análisis científico pararse allí. El hacerlo desembocaría en un atomismo tipo: cada concepto tipo sería una unidad de análisis en sí mismo. Pero, en realidad, estas unidades están sistemáticamente relacionadas entre sí. Esto es cierto porque se formulan en términos de combinaciones de relaciones entre los valores de un número más limitado de propiedades, siendo cada propiedad predicable de cierto número de conceptos tipo distintos.

Sobre todo, los valores de los elementos generales en cuestión no se combinan siempre del modo concreto que implica cualquier concepto tipo. Son independientemente variables dentro de una escala más amplia. Acaba de demostrarse esto para un caso. La maximización de la racionalidad económica no está rígidamente ligada a la fijeza de las necesidades, pero es también, sin duda, de varios modos, empíricamente compatible con su flexibilidad. El limitarse a emplear el concepto tipo en el análisis es oscurecer estas posibilidades de variación independiente.

Además, un uso tal del concepto tipo es una violación del canon metodológico básico de la economía científica. Porque, sobre la base del tipo, es necesario tener un concepto general separado para cada combinación posible de relaciones entre los valores de los elementos importantes, mientras que en términos de un análisis por elementos cabe derivar todos estos tipos de un número mucho más limitado de conceptos de elementos.

Realmente, es imposible elaborar una clasificación sistemática de tipos ideales sin desarrollar, al mismo tiempo, al menos implícitamente, un sistema teórico más general. Porque las relaciones entre los tipos de la clasificación sólo pueden ser enunciadas utilizando las categorías que comprende tal sistema generalizado. Así, dado que la maximización de la racionalidad económica es común a ellas, el tradicionalismo y la empresa libre pertenecen, a ciertos efectos, a la misma clase.

Pero esta sistematización teórica más generalizada implica, como se ha visto, dos tipos distintos de conceptualización posible. El que ha recibido la principal atención de este estudio es un sistema generalizado de categorías estructurales aplicable a cualquier sistema de acción social. El otro es un sistema de variables. Incluso los tipos ideales en el sentido de Weber pueden, a veces, ser tratados como elementos variables, puesto que son universales auténticos. Lo mismo cabe decir de las categorías estructurales de las que se ha ocupado esta exposición. Pero los elementos no necesitan ser identificados con ninguno de estos dos; por ejemplo, no lo es la categoría de los residuos de Pareto.

Un tipo ideal, tal y como Weber emplea el término, es siempre una unidad generalizada de un sistema social. Pero es usualmente de un carácter más específico y concreto que cualquiera de las categorías de nuestro sistema generalizado de estructura.

Por ejemplo, pudiera ser más probable para un acto unidad racional que para el acto unidad como tal el ser tratado por Weber como un tipo ideal. Pero el acto unidad en este sentido *puede* ser un tipo ideal. Lo mismo no es, sin embargo, cierto de algunas otras categorías estructurales. Estas describen modos de relación de las unidades y de sus elementos en complejos sistemas de acción, y no son siquiera concebibles como independientemente existentes aparte de los demás elementos estructurales. Constituyen lo que cabe llamar aspectos estructurales de sistemas concretos, y las propiedades de los sistemas que dependen de ellos son propiedades visibles. En común con el elemento que es un predicado universal, salvo una descripción adecuada de una unidad, éstas no pueden ser consideradas correspondientes a una clase de entidades objetivamente posibles. El sector económico de la cadena intrínseca medio-fin es tal aspecto estructural.

Antes de abandonar esta fase de la exposición, cabe señalar que el empleo de conceptos de tipo ideal, en lugar de conceptos analíticos más generales, con la rigidez de combinaciones de relaciones entre los valores de éstos que esto entraña, es una de las principales fuentes de sesgos en la interpretación empírica. Cabe mencionar dos claros ejemplos. En primer lugar, Marshall tenía razón al interpretar la racionalidad económica creciente como una tendencia intrínseca de la acción humana. Pero no consiguió ver

que esta tendencia no tenía por qué llevar a la empresa libre. No es, en absoluto, incompatible, por ejemplo, con un sistema indio de castas. Este puede fácilmente diferir de la libre empresa en el alcance de las consideraciones introducidas en el ámbito del cálculo económico, pero no necesariamente en el grado en el que el individuo típico alcanza una norma de racionalidad económica dentro del ámbito de su aplicación a él [107]. Lo que hace Marshall es relacionar el valor de la racionalidad económica con todo el complejo de otros elementos que resume como desarrollo progresivo del carácter. Esta es la base lógica última de su evolucionismo lineal, que culmina en la empresa libre, y es responsable de su tesis de la inevitabilidad de ésta. El resultado es un error empírico de primera magnitud.

Se encuentra una situación algo distinta en otra escuela de teoría económica, de la que las tesis del profesor Robbins [108] suministran un útil ejemplo. Allí el objetivo declarado es el de construir una ciencia abstracta de la economía. Pero, limitándose a negarse a tratarlas, no es posible esquivar las cuestiones de las relaciones de los elementos formulados en la teoría económica con los otros elementos de un sistema de acción. El desconocer por completo estas relaciones equivale al supuesto implícito de que son fortuitas en relación con lo económico. Con referencia a los fines últimos, esta consecuencia pone claramente al profesor Robbins en la postura utilitaria. Puesto que el problema del orden en el sentido hobbesiano no es afrontado, entra el nuevo supuesto implícito de una identidad natural de intereses. El resultado es un profundo sesgo hacia el *laissez faire*, que aparece claramente en las demás obras del profesor Robbins [109].

[107] Por ejemplo, para los occidentales la elección de la ocupación se incluye en ese ámbito. En la India, en la medida en que las castas tienen una ocupación hereditaria, se excluye necesariamente. En un sentido, pero no en el actual, ésta es una base para atribuir una mayor racionalidad económica a los occidentales.

[108] L. Robbins, *op. cit.* Véase también Talcott Parsons: *Some Reflections on The Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics». mayo, 1934.

[109] Véase L. Robbins: *The Great Depression*. Aquí se mantiene la tesis de que la depresión se debe por completo a una arbitraria interferencia exterior en el funcionamiento del sistema competitivo.

Resumiendo: el factor que el esquema de prueba exige que se elimine o que se varíe es siempre un conjunto de hechos concretos que describen a individuos históricos concretos. Se considera que el individuo histórico concreto es susceptible de descomposición, por análisis, en distintos elementos concretos, de modo que quepa pensar que uno de ellos cambia de valor independientemente de los demás.

Pero para que este procedimiento lleve a la prueba de la relación causal, debe ser posible subsumir estos hechos bajo conceptos generales. Es ahí donde surge la dificultad. Estos elementos generales no son todos de una sola clase. Caben tres tipos. El tipo ideal de Weber pertenece a una: es una unidad o parte hipotéticamente concreta del individuo histórico en cuestión, cuya combinación de rasgos generales se comparte con una pluralidad indefinida de otros individuos históricos concretos.

Esta es una abstracción, como cualquier concepto de clase, porque es un universal lógico, no un particular. Es también abstracto porque es un tipo ideal, no un promedio o un haz de rasgos comunes. Las otras clases de conceptos están en un plano analítico más generalizado. No necesitan, en modo alguno, ser unidades. Los particulares correspondientes pueden decribir una entidad separada concreta, pero pueden también estar limitados a la afirmación de una sola propiedad de una o más de tales entidades, o a designar un aspecto estructural de un sistema. Tales conceptos son también abstractos, en el sentido de ser universales, pero no en el mismo sentido que el tipo ideal.

Todos los fenómenos concretos, incluidos los particulares correspondientes a los tipos ideales, sólo son susceptibles de descripción en términos de una combinación específica de los valores de los elementos analíticos. El tipo ideal, siendo un universal, no implica una combinación de valores específicos, pero implica un conjunto fijo de relaciones entre los valores de los elementos analíticos. Sin embargo, estos elementos son a menudo, independientemente, variables, fuera del ámbito permitido por la definición de los tipos. De ahí que la limitación de la conceptualización general a los tipos ideales introduzca un elemento de rigidez que pueda desembocar en un atomismo metodológico. En la medida en que estos tipos sean reificados, el resultado es: o una teoría «mosaical» de la

historia o un rígido esquema evolucionista [110]. Sobre esta base, la única defensa contra ambas implicaciones consiste en insistir en el carácter ficticio de los conceptos tipo [111].

El significado de las leyes generales bajo las que hay que subsumir a los factores puede ser distinto en los diversos casos. Cabe suponer que los elementos de tipo ideal, como unidades, tienen modos típicos de conducta, en circunstancias dadas. En este caso, la leyes en cuestión son generalizaciones acerca de estos modos de conducta. Son «generalizaciones empíricas», en el sentido de la exposición anterior [112], sólo cualificadas por el elemento de abstracción ficticia inherente al concepto de tipo ideal. No son enunciados generales de lo que realmente sucede sino de lo que sucedería si los hechos reales estuviesen completamente de acuerdo con el tipo ideal. Así, en un ejemplo citado por Weber, la ley de Gresham es una generalización sobre la conducta concreta de los hombres en relación con dos elementos monetarios de distinto valor [113]. En este caso, el curso efectivo de los acontecimientos se ajusta estrechamente, por lo general, a la ley, lo que prueba la importancia empírica de la racionalidad económica, puesto que la ley se formula sobre el supuesto de su maximización.

Una ley analítica, por otra parte, enuncia un modo de relación uniforme entre los valores de dos o más elementos analíticos. Es así probable que sea aplicable fuera del ámbito de cualquier tipo ideal [114]. Al mismo tiempo, no cabe llegar habitualmente al tipo de generalización sobre la conducta de las unidades tipo-ideal que acabamos de tratar mediante la aplicación de cualquier ley analítica sino sólo mediante la aplicación de la combinación de varias.

La principal excepción a esta afirmación es la existente donde hay lo que se ha llamado condiciones experimentales ideales. Hay tales cuando un cambio dado de los fenómenos concretos en

[110] Weber se inclinaba hacia la primera alternativa; sin embargo, con un elemento evolucionista presente en su proceso de racionalización.

[111] Esto no ayuda realmente, puesto que implica dificultades igualmente serias.

[112] *Supra*, pág. 70.

[113] «La moneda supervalorada desaparecerá de la circulación.»

[114] Siempre que los elementos no sean idénticos a los tipos.

cuestión puede atribuirse a la variación del valor del elemento o del pequeño grupo de elementos que explícitamente se consideran en dicho momento. Esto es sólo cierto cuando los valores de todos los demás concretamente importantes puedan ser tratados como constantes a lo largo del proceso estudiado, o cuando sus valores permanezcan dentro de un cierto ámbito limitado. Así, la ley de gravedad se aplica sin cualificación cuando la resistencia del aire o la fricción es constante e igual a cero.

Las distinciones fundamentales que la exposición anterior ha intentado clarificar no tienen nada que ver con la distinción entre las ciencias naturales y las sociales. Pertenecen a la estricta lógica de la ciencia empírica en general, en la cual, como ya se ha mantenido, los dos grupos de ciencias no se diferencian en absoluto. El fracaso de Weber en la clarificación de las distinciones y de sus consecuencias para la teoría general y para su aplicación empírica parece haberse debido, en buena medida, a la rigidez de la frontera metodológica que intentó trazar entre los dos grupos. Es en las ciencias naturales donde la teoría generalizada, en el sentido presente, se ha desarrollado más en el pasado, y su rígida separación le impidió hacer el mayor uso posible de los logros metodológicos en ese campo. En este aspecto, Pareto tenía clara ventaja sobre Weber.

En estos aspectos *lógicos* fundamentales no hay diferencia entre las ciencias físicas y las sociales. Se diferencian, en la medida en que parece importante para el presente estudio, sólo en tres aspectos, ninguno de ellos lógico, todos sustantivos. 1) Los elementos, tanto estructurales como variables, se diferencian entre sí en carácter específico; de ahí que también lo hagan las leyes. El hablar de un acto diciendo que tiene masa es tan absurdo como hablar de una estrella diciendo que es racional. Realmente, un sistema teórico, en el sentido analítico, puede ser definido como unidad cuando implica tal cuerpo de elementos interrelacionados que, con sus relaciones, no puede ser expresado en términos de otro conjunto, y se refiere a un sistema concreto de la estructura generalizada correspondiente. 2) Se diferencian en el carácter de pruebas empíricas para su aplicación. El punto de vista subjetivo es una fuente de pruebas para uno pero no para el otro. Hace posible un conjunto de operaciones definibles. 3) Se diferencian por el grado de organicismo de los individuos históricos concretos de los

que tienen que tratar [115]. Sin embargo, incluso esto es más una cuestión de adecuación a un objetivo concreto del saber que una cuestión de diferencia intrínseca [116]. Un acto o complejo de acción concreto, o incluso hipotéticamente concreto, puede implicar *todos* los elementos de la acción [117]. He aquí por qué las ciencias analíticas cortan al través a las ciencias históricas, como se indicó antes. Pero debiera subrayarse otro punto. Cualquier tipo concreto de acto puede implicar a todos los elementos de la acción, pero en una combinación específica de relaciones de sus valores. Pero, precisamente en la medida en que los valores de estos elementos pueden variar independientemente los unos de los otros —y no hay otra razón para distinguirlos como elementos—, esta variación independiente se ve inhibida por la combinación concreta implicada en el tipo.

La clave para la superación de la rigidez implicada en los «vínculos» de la teoría del tipo ideal viene dada en la afirmación de que varios elementos de la acción están implicados en cada acto concreto, por una parte, y de que pueden variar con recíproca independencia, por otra. La variación en este contexto tiene un significado específico. No se alcanza una teoría científica completa hasta que no cabe considerar que todos los tipos concretos posibles de una clase de individuos históricos (o tipos-partes [118] de ellos concretamente pensables) ejemplifican distintas combinaciones, según las leyes, de los mismos elementos analíticos y estructurales. Variación independiente significa aquí que el valor de un elemento puede cambiar mientras que los valores de los demás no lo hacen del mismo modo y en la misma proporción [119].

[115] O sea, en la posibilidad de aislar elementos tipo concretos de su contexto, sin hacer violencia a sus propiedades esenciales. *Cf.* Aristóteles, en el sentido en el que una mano separada del cuerpo viviente sólo es una mano en un sentido equívoco.

[116] Véase el capítulo final.

[117] Cualificados por la distinción entre propiedades elementales y propiedades emergentes. El acto unidad sólo implica a las primeras. Véase cap. XIX, págs. 896 y siguientes.

[118] En el sentido en el que el clero profesional era un elemento de la sociedad griega.

[119] Las variables de un sistema están en relaciones funcionales recí-

El único camino, pues, hacia el desarrollo de la teoría generalizada en cualquiera de los dos planos es el estudio comparativo de acciones y complejos de acción distintos, que difieren en cuanto a sus propiedades observables. Mediante un proceso suficientemente largo y laborioso de tal comparación, tomando casos análogos en algunos aspectos y distintos en otros, es posible formular los elementos variables. En el caso de actividades frente a tradicionalismo, está claro que la asignación racional de medios a fines es una propiedad *común* a los dos casos, mientras que no lo es el carácter específico de los fines. Una vez formulado tal elemento, cabe construir los resultados concretos de su actuación en varias combinaciones posibles con otros.

ADECUACION DE LA EXPLICACION

Con esta referencia a la construcción, la exposición vuelve al estudio por Weber de la «explicación adecuada», con su influencia sobre la relación de la generalización empírica con la ley analítica. Cabe adelantar la tesis: 1) de que el grado en el que hay que intentar pasar de la generalización empírica a la ley analítica, para alcanzar una explicación adecuada, tiene relación con el problema empírico dado, y 2) de que, si es necesaria la «abstracción empírica» de los tipos ideales de Weber, se trata de una necesaria etapa [120] en el proceso de alcanzar una definición de los elementos, tanto analíticos como estructurales, de un sistema generalizado.

Para volver a un ejemplo antes empleado [121]: Un ama de casa hierve una patata durante sólo quince minutos y luego la sirve a su marido, que dice que está dura, y añade: «necesita más tiempo». Esta es una imputación causal perfectamente adecuada al efecto. Su interés por la patata se refiere sólo a su relativa dureza o blandura en relación con el sabor. Se «sabe generalmente» que

procas. De ahí que un cambio de una tendrá repercusión sobre las otras, definidas por las leyes del sistema. Pero no están simplemente «vinculadas» entre sí. Ambas son independientes e interdependientes.

[120] En la que el objeto es claramente orgánico en el sentido anterior.

[121] Nota 14 al pie de la página 105.

para que una patata esté blanda hay que hervirla durante aproximadamente cuarenta y cinco minutos. Lo que pasa es que para esto no es preciso conocer la explicación de los complejos cambios químicos que tienen lugar dentro de una patata mientras ésta hierve, o las leyes que éstos siguen. La citada ley basta y sobra para hacer a la explicación válida y adecuada. Puede ser comprobada. Análogamente, en el campo de la acción, al que lo pregunte le pueden decir que el modo más rápido de ir desde Harvard Square, en Cambridge, hasta la South Station, en Boston, es tomar el metro. Todos los elementos de esta afirmación pueden ser comprobados en términos de leyes generalmente conocidas acerca de la experiencia cotidiana (para los bostonianos). Realmente, sin tales leyes generales toda la acción racional misma sería impensable. Además, son estrictamente comparables a las leyes científicas, son realmente, ellas mismas, leyes científicas plenamente adecuadas a los *propósitos para los que se utilizan.*

Desde este polo de sentido común hay una transición muy gradual hacia concepciones tales, en el otro extremo de la escala, como la segunda ley de termodinámica. La transición es cuestión de: 1) la creciente complejidad de los datos que hay que tener en cuenta al llegar a un juicio de explicación adecuada, 2) la medida en la que las construcciones hipotéticas implicadas al llegar a tal juicio trascienden el sentido común y lo generalmente conocido y se convierten en juicios de probabilidad implicando formulaciones muy técnicas de elementos, y una rigurosa deducción de las consecuencias lógicas implicadas de ciertos hechos. Al llegar a juicios concretos de probabilidad, se alcanza pronto el punto en el que los elementos de un problema son tantos que es imposible la certeza concreta.

A medida que la complejidad de los problemas aumenta de este modo, resulta necesaria una ayuda conceptual explícita. En primer lugar, el número de datos posibles es tan grande, y la cuestión de su importancia tan difícil, que es necesario construir deliberadamente un individuo histórico, que se convierte en la cosa a explicar. En segundo lugar, al describirlo debemos ser capaces de referir partes de él a conceptos tipo de un ámbito de aplicabilidad que trascienda del caso concreto. Así, al describir el capitalismo moderno, Weber utiliza el concepto de burocracia.

Finalmente, en nuestros juicios de posibilidad objetiva debemos intentar formular líneas típicas de desarrollo para estos elementos. Estas tres clases de *construcción típica* ideal son importantes en la obra de Weber, y enteramente adecuadas y necesarias.

Pero esto no puede ser todo. Si lo es, el desgraciado resultado es el de sostener que todos los conceptos explicativos son meras ficciones que, puesto que no son empíricamente ciertas, no explican nada. Luego contra este escepticismo y contra el hecho de que no consigue hacer justicia a la situación real viene la reacción, su hipóstasis, con la resultante teoría «mosaical» de la sociedad concreta. Esto se debe a la rigidez de los «vínculos» que unen a los elementos de la acción, en combinaciones específicas, en los tipos ideales. La historia, pues, se convierte en un proceso de barajamiento de tipos ideales, como *unidades*. Viene a sostenerse que, en lugar de ser una ficción útil, el tipo ideal existe como una constante unidad concreta a través de un largo proceso. El único medio de romper esta rigidez «mosaical» sin recurrir al escepticismo es la teoría generalizada, que destruye las concretas combinaciones de elementos de los tipos ideales, pero que, al ver en ellos una manifestación de elementos comunes en modos constantes de recíproca relación, transfiere el saber a una base más flexible y, sin embargo, más realista al mismo tiempo.

Se ha indicado ya que Weber no se limitó realmente a la teoría de los tipos ideales. Realmente, no podría haberlo hecho sin dejar a sus tipos enteramente inconexos entre sí. El intento, que constituye el principal aspecto teórico de su obra, de construir una clasificación sistemática de los tipos ideales, realmente le implicó en una teoría analítica generalizada. Su teoría sociológica no es ni una ni otra sino una mezcla de ambas.

Las razones para esta mezcla debieran estar claras. Los conceptos generales eran para Weber, metodológicamente, una categoría residual, porque su intención polémica se dirigía contra los que negasen por completo su papel. De los conceptos generales posibles hay tres categorías principales: tipos concretos hipotéticos, categorías estructurales generalizadas y elementos variables [122]. Los primeros pueden ser tipos o de acción o de relación. Dado el *Histo-*

[122] Que pueden, en contenido específico, solaparse.

rismus de Weber, su fuerte sentido de la individualidad de las culturas y de los fenómenos culturales[123], no sorprende que se concentrase en las relaciones. De ahí que un cuerpo de teoría sistemática, el más destacado de su obra, sea una clasificación de tipos posibles de relación social. Es probablemente el más completo y sistemático de la literatura, y una ayuda indispensable para la investigación concreta. Pero el interés principal de este estudio no está en él sino, más bien, en la explicación generalizada de sistemas de acción, que está, implícitamente en su mayor parte, entretejida con él y que, como sería de esperar, constituye, en gran medida, su fundamentación lógica.

La presente exposición de la naturaleza lógica de la teoría general se ha visto envuelta en algunas cuestiones difíciles. No se pretende que todas hayan sido aclaradas. En absoluto. Ni es incluso propósito de este estudio intentar llevarlas más lejos. La justificación de esto está en el punto de partida general del estudio. El procedimiento ha sido, constantemente, el de avanzar cautelosamente a partir de «islas» de saber teórico bien conocidas y claramente formulables —sobre todo, la concepción de la ciencia en su relación con la racionalidad de la acción—, yendo, poco a poco, hacia lo desconocido. Los principios orientadores han sido dos: el de no negarse nunca a hacer frente a problemas metodológicos no resueltos (alegando que son metafísicos) si su solución prometía ser importante para el estudio, y el de nunca ir más lejos de lo necesario. No cabe eludir la conclusión de que el esquema de los elementos estructurales de la acción, que ha constituido el tema principal de este estudio, *sólo* tiene sentido lógico cuando se considera como esquema, en un aspecto, de un sistema generalizado de teoría.

De ahí que haya sido necesario entrar en el status metodológico de la teoría general lo suficiente como para fijar su relación con la explicación causal empírica y con los otros tipos de conceptos teóricos importantes en este mismo contexto. A los efectos pre-

[123] Por contraposición, por ejemplo, a los ahistóricos economistas clásicos ingleses. Hace esto porque es en el aspecto de estructura más que en el de función donde destaca la individualidad concreta. La relación social es, ante todo, una categoría estructural.

sentes no es necesario ir más allá de esto. Sin embargo, antes de volvernos al esquema de Weber de la estructura de los sistemas de acción, será útil señalar unos cuantos puntos especiales, para evitar malentendidos y para apuntar hacia ciertas direcciones de análisis.

En primer lugar, la exposición puede volver al esquema de la imputación causal. Se recordará que, entre las exigencias indispensables de ese esquema, se citaron: 1) el análisis de un individuo histórico descomponiéndolo en elementos cada uno de los cuales pudiera subsumirse en una ley general y 2) el conocimiento de tales leyes. El resultado del análisis antecedente consiste en forzar el reconocimiento de que los conceptos de elemento y de ley encierran realmente cosas distintas, que hay que distinguir. Hay, por una parte, unidades tipo, tales como la burocracia, el clero, la artesanía, etc. Por otra parte, hay categorías teóricas generalizadas, tales como la racionalidad de la acción. Correspondientemente, las leyes pueden ser generalizaciones empíricas, que son juicios sobre la conducta probable, en ciertas circunstancias dadas, de estos concretos elementos tipo, o pueden ser leyes analíticas, que son enunciados de los modos generales de interrelación de los valores de los elementos analíticos, independientemente de los valores concretos de éstos.

Es perfectamente posible llegar a juicios adecuados de imputación causal sólo en términos de unidades tipo concretas y de generalizaciones empíricas. La cuestión decisiva es la de si, como en la mayoría de los juicios de sentido común, nuestro conocimiento empírico de la conducta de las unidades tipo en las circunstancias importantes es adecuado para el interés científico en cuestión. Esto es así no sólo en la vida diaria sino en gran número de casos de imputación histórica. Sin embargo, a medida que los casos se hacen más complejos, hay que acudir a una formulación cada vez más precisa y explícita de estos tipos —como tipos ideales— y a una construcción explícita de líneas de su desarrollo. Finalmente, cuando esto no sirve, por sí solo, a las necesidades de la adecuación, resulta necesario recurrir a conceptos y leyes más generalizados. Sin embargo, esto no le obliga a uno a prescindir de la otra clase de conceptos. Son, a menudo, medidas preparatorias indispensables en términos de las cuales formular clara y precisamente los puntos

de articulación entre el sistema teórico generalizado y la realidad concreta. A su vez, sin embargo, la teoría analítica sirve naturalmente como un freno muy importante sobre las formulaciones de conceptos tipo empíricos generales. Y para una imputación causal concreta estos conceptos empíricos analíticamente corregidos deben ser reempleados.

Estrechamente relacionado con la cuestión de la adecuación en la imputación causal está el papel de otro importante concepto metodológico de Weber, del que debiera hacerse breve mención: el de probabilidad *(chance)*. Cuando es necesario hacer un juicio muy complejo de imputación causal, como en la relación de la ética protestante con el capitalismo moderno, el individuo histórico en cuestión debe ser descompuesto, mediante análisis, en un número mayor de unidades tipo [124]. Cada una de éstas debe ser sometida a juicios de probabilidad en cuanto a su línea de desarrollo en las circunstancias importantes. Estos juicios siguen elaborándose. De ahí que la predecibilidad de un estado concreto objetivamente posible e hipotético esté naturalmente sujeta a error, en el caso de la construcción mental de cada elemento, por no decir nada de la totalidad de los elementos [125]. De ahí que la certeza empírica objetiva esté fuera de cuestión; el juicio sólo puede serlo de probabilidad. En este sentido, Weber habla de adecuación cuando la gran mayoría de las unidades tipo causalmente importantes que *pudieran* haber influido sobre un individuo histórico dado son favorables a la tesis concreta. Cuando así sucede, los pocos que no son favorables pueden ser considerados como, en este sentido, contingentes [126], y puede dejar de tenérseles en cuenta.

[124] Burocracia, derecho racional, Estado, ciencia, etc.

[125] Desde luego, la construcción positiva (la de la situación concreta total) no es, en modo alguno, necesaria siempre. Basta, a menudo, con una construcción negativa de la *diferencia* que supone un cambio del elemento en cuestión. Véase *Wissenschaftslehre*, pág. 286; von Schelting, *op. cit.*, pág. 267.

[126] *Züfallig*. Véase *Wissenschaftslehre*, pág. 286; von Schelting, *op. cit.*, págs. 312 y siguientes. Esta formulación de Weber muestra claramente la perturbación derivada del imperfecto desarrollo de su teoría analítica. Descansa sobre la hipótesis de un igual valor causal de todos los elementos así formulados. A falta de cualquier criterio posi-

Así, en el caso del capitalismo moderno, se fijaron las relaciones positivas entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, como se fijaron las relaciones negativas entre el último y otras éticas religiosas. La elaboración de la influencia de la ética protestante, respaldada en el camino por la evidencia de las etapas intermedias, correspondía a los hechos observados. Luego viene la aplicación de la categoría de la posibilidad objetiva. Weber hace esto en este caso principalmente mediante la ayuda de las analogías [127]. Se hace abstracción del factor de la ética protestante analizando situaciones en las que no existe [128]. Esto implica un juicio sobre la probabilidad de que la constelación restante de factores (los factores materiales) no fuese, en conjunto, mucho menos favorable al individuo histórico en cuestión (el capitalismo occidental moderno) en los casos analógicos, especialmente China y la India, de lo que lo fue en Occidente. El juicio de probabilidad de Weber de que no era claramente menos favorable confirma su imputación histórica de un importante papel positivo a la ética protestante.

El término «probabilidad» sólo es aquí una expresión de nuestro fracaso en alcanzar un conocimiento empírico totalmente preciso. La «contingencia» de un factor no debe confundirse con la probabilidad absoluta, en el sentido de la teoría matemática de la probabilidad [129]. Es enteramente relativa al problema concreto entre manos.

Weber lleva este concepto de probabilidad [130] a las definiciones

tivo de importancia, esta hipótesis es más segura que cualquier otra. Pero no es satisfactoria. Cabe, de hecho, derivar tales criterios positivos de la teoría analítica. Así, la teoría económica nos dice, sin dejar lugar a dudas, que, en las condiciones presentes, las decisiones de los que tienen el control de la política bancaria central son más importantes para el funcionamiento del orden económico que las de un grupo de hombres de negocios cuyas operaciones sean puramente locales. Ambos son elementos en el sentido de Weber.

[127] Punto 10 de la lista del doctor von Schelting. *Op. cit.*, pág. 262.

[128] O sea, cuando la ética económica de la religión de forma-tipo tiene un contenido fáctico distinto.

[129] *Wissenschaftslehre*, pág. 204.

[130] Me parece que el profesor Abel *(Systematic Sociology in Ger-*

de sus conceptos tipo. Así, en *Wirtschaft und Gesellschaft*, define a la mayoría de ellos como una «relación social, en la medida en que hay una probabilidad de que...» habrá adhesión a una cierta norma de conducta o relación abstractamente definida. Esta es una consecuencia del peculiar tipo de abstracción implicado en el concepto de tipo ideal. Porque, por una parte, es descriptiva, en el sentido de que describe una unidad o parte concreta hipotética; por otra parte, es abstracta o irreal, en el sentido de que esta unidad no existe realmente, en su pureza teórica. El abismo entre ella y los hechos se ve salvado por el concepto de probabilidad. Es una medida del hecho de que a tales conceptos les falta siempre *empíricamente* precisión, y protege a Weber contra el peligro de la reificación. Por otra parte, debe indicarse que a los conceptos analíticos, en su estricta formulación teórica, no les hace falta esta cualificación; no son ficticios en el mismo sentido.

Debieran aquí decirse unas cuantas palabras sobre la aplicación del anterior análisis al estudio por Weber del capitalismo. El fracaso de Weber en reconocer explícitamente el papel de un sistema teórico generalizado es responsable de un cierto atomismo en este estudio. El punto más importante en el que esto resulta evidente es el de la rigidez de la separación, como unidades tipo *concretas*, entre el capitalismo burgués racional, por una parte, y el capitalismo de aventureros, por otra. La distinción de Weber es, sin duda, el resultado de un análisis completamente válido y, sobre todo en contraste con la completa reificación del último elemento en la mayoría de las críticas angloamericanas de Weber[131], de la mayor utilidad para la comprensión de los problemas que suscitó.

Sin embargo, hay, muy probablemente, una fusión más íntima de los dos en los hechos concretos de lo que reconoce el esquema conceptual de Weber. Y esta fusión podría ser mejor explicada si, en lugar de en *tipos* concretos de capitalismo, se hiciese la distinción

many, cap. IV) exagera claramente la importancia de este concepto de probabilidad al considerarlo como la *principal* contribución de Weber a la metodología de las ciencias sociales. Da, así, a la postura de Weber un giro positivista claramente desorientador y que acentúa el carácter ficticio de sus conceptos.

[131] *Cf.*, el individualismo económico de Robertson.

en términos de los valores relativos de los distintos elementos de la acción en las actividades capitalistas concretas. Así, en el capitalismo de aventureros el elemento de *Zweckrationalität* tiene un alto valor, en relación con el de obligación moral desinteresada [132], mientras que, más o menos, sucede lo contrario en el capitalismo burgués racional. El punto esencial es el de que el capitalismo moderno es un sistema socioeconómico, no dos. Desgraciadamente, no cabe aquí actuar con esta cuestión. Cabe, sin embargo, subrayar de nuevo que esta crítica no afecta a la principal tesis empírica de la teoría de Weber: el papel, en el moderno orden económico, del sentido ascético desinteresado de la obligación moral hacia una tarea impersonal.

Esencialmente las mismas consideraciones dan un cierto elemento de justificación a la crítica metodológica, por el profesor Sorokin, de la sociología general de la religión de Weber. He aquí su sustancia [133]: la ética económica de una religión es un fenómeno concreto (en formulación ideal típica). El factor religioso de su génesis es sólo uno entre varios posibles; habrá también, por ejemplo, influencias económicas. De ahí que los efectos de la ética económica sobre la vida económica concreta no sean exclusivamente producto de la religión. A partir de esto, concluye el profesor Sorokin [134]: «El análisis de Weber no muestra, incluso de entrada, cuál es la parte del factor religioso en la modelación del *Wirtschaftsethik* y, correspondientemente, cuál es su parte en el condicionamiento de los efectos de éste en el campo de los fenómenos económicos. Así, tras la obra de Weber somos tan ignorantes del grado de eficacia del factor religioso como lo éramos antes.»

La sustancia del punto metodológico es correcta, como el mismo Weber reconoció plenamente. Esto no justifica, sin embargo, las conclusiones. En primer lugar, al nivel de análisis mediante unidades tipo concretas, Weber hizo ciertamente una gran labor [135].

[132] Esta distinción de elementos se formula *ad hoc* para el propósito inmediato. No es una distinción final. El concepto de *Zweckrationalität* de Weber es tratado en el próximo capítulo.

[133] A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, págs. 690-691.

[134] *Ibid.*, pág. 691.

[135] Ha sido resumido al final del cap. XV y no necesita ser repetido aquí.

Baste con decir que Weber ha clarificado enormemente la cuestión del tipo de influencia sobre la vida económica concreta que cabe razonablemente esperar de la religión. Esta cuestión ha sido especialmente clarificada con respecto a su doctrina de los intereses religiosos y de su relación con las ideas. Este es un prolegómeno necesario de cualquier tipo de teoría general de la influencia de un factor religioso. En segundo lugar, en el único caso para el que lo pretendió (el caso de la influencia del protestantismo sobre el capitalismo), Weber ha llegado a un juicio de imputación histórica con un alto grado de adecuación, que no se ve en modo alguno puesto en peligro por la crítica. No es un juicio de importancia cuantitativa exacta en términos porcentuales; tal juicio sería absurdo. Dice, sin embargo, mucho sobre el grado de eficacia de este factor: que sin él el desarrollo histórico habría sido, sin duda, radicalmente distinto.

De hecho, al hacer de esto una crítica, el profesor Sorokin mide la obra de Weber por un rasero que le es inaplicable. En principio es imposible, salvo en un caso límite, que cualquier fenómeno concreto sea explicable en términos de las leyes empíricas que regulan cualquier unidad tipo concreta, tal como la ética protestante. Es en principio imposible, mediante el método de Weber, calibrar su exacta importancia cuantitativa. Weber conocía perfectamente esta situación lógica y le hizo frente mediante juicios de adecuación, de imputación en términos de probabilidad. A este nivel no cabe otro procedimiento. Sería, sin embargo, posible, a un nivel analítico, remediar algunos de estos defectos, llegando así a un juicio más preciso. Tal juicio adoptaría la forma de analizar los factores-tipo religiosos y económicos hipotéticamente concretos de Weber en términos de sus elementos, y aplicar los resultados de este análisis. No hay aquí espacio para profundizar más en esto, aunque se ofrecerán algunas sugerencias en el próximo capítulo.

Es interesante señalar un aspecto de la cuestión de por qué Weber no introdujo explícitamente los conceptos analíticos y su papel en su ámbito de autoconciencia metodológica. La explicación primaria es la de que su acercamiento a la cuestión del papel de los conceptos generales fue la de su reivindicación frente a un ataque empirista radical, y la de que su atención se centró casi tan exclusivamente sobre este tema que siguieron siendo para

él una categoría residual, no adecuadamente analizada. En estrecha relación con esto está la circunstancia de que su equivocado contraste del papel de los conceptos generales en las ciencias naturales y en las sociales le llevó a hacer principalmente hincapié, en relación con éstas, sobre los conceptos que eran construcciones ficticias. Esto estaba, a su vez, estrechamente relacionado con la importancia, en su enfoque, del saber científico como medio de acción práctica: y de ahí un fuerte sentimiento en contra de llevar la abstracción demasiado lejos [136].

Pero su fracaso en el desarrollo autoconsciente de un sistema teórico generalizado no se debió enteramente a no querer llegar a extremos no prácticos de abstracción. Por el contrario, hay, en conexión con su concepción del papel de la individualidad en las ciencias sociales, una concepción claramente errónea de ciertos aspectos de la cuestión de la abstracción. O sea, sostuvo, en la formulación del doctor von Schelting, que [137]: «un saber generalizador de la realidad histórico-cultural no puede buscar *sin límites* más y más conceptos y leyes generales. Porque no puede, salvo en una medida relativamente limitada, permitir la "desindividualización" y la "atomización" de la realidad concretamente cualitativa que eso supone». O sea, que el interés por la individualidad implicado en la *Wertbeziehung* y la generalidad de las leyes y de los elementos son lógicamente incompatibles si se lleva la generalización demasiado lejos.

Esto parece ser una concepción errónea, basada en la incapacidad para distinguir los distintos niveles de generalización. Surge de considerar a los conceptos generales como, siempre, conceptos *tipo* [138]. Es cierto que cuanto más amplios son —o sea, cuantos más casos individuales pueden incluir—, se hacen más abstractos y vacíos [139]. De ahí que el llevar la generalización indefinidamente en esta dirección llevaría a conceptos cada vez más abstractos,

[136] Véase von Schelting, *op. cit.*, sec. I. La postura ética de Weber era lo que él llamaba *Verantwortungsethik*.

[137] Von Schelting, *op. cit.*, pág. 339.

[138] El mismo término de tipo sugiere el elemento hipotéticamente concreto, y no el elemento analítico.

[139] Von Schelting, *op. cit.*, pág. 241.

que están fuera del alcance de la individualidad concreta de los fenómenos reales. Esto sería atomización.

Pero este razonamiento no consigue indicar que los otros dos tipos de conceptos generales no constituyen, necesariamente, simplemente un nuevo paso de abstracción, más allá del concepto del tipo-parte, en la misma dirección, sino que son abstractos en un sentido distinto. En esto, la dirección de un sistema general de elementos en los que se dividen los fenómenos concretos, la abstracción está a un nivel distinto: los elementos no tienen por qué ser partes. Además, cuando se contemplan fenómenos concretos dados desde un foco específico de atención, hay un límite claro de la medida en la que cabe realizar la abstracción analítica sin forzar los fenómenos. O sea, que, de acuerdo con nuestro foco de atención, nuestro interés se centrará en los aspectos de un fenómeno concreto importantes para un *sistema* teórico dado [140]. En el caso de la acción humana motivada, éste es el sistema que ha afectado a este estudio, el de la «teoría de la acción». El doctor von Schelting se ha encontrado con esto sin, aparentemente, apreciar plenamente su significado cuando indica que el postulado del *Verstehen* [141] fija el límite de la abstracción generalizante en las ciencias sociales. Sin el punto de vista subjetivo la teoría de la acción pierde sentido. Lo incomprensible puede ser analizado en términos de (uno o más de) otros sistemas de categorías, pero no de *este* sistema.

El no conseguir ver esto implica una falacia empírico-monista: la de que «hay» un único sistema de elementos últimos de la realidad concreta que se alcanzaría llevando la abstracción lo suficientemente lejos, y que de algún modo se considera que expresa su realidad última. En este razonamiento de Weber, la reificación

[140] O, enunciado de modo distinto, la subdivisión unidad de los fenómenos concretos está limitada por el marco de referencia. El análisis unitario más allá del punto en que la unidad puede, como entidad concreta, ser localizada en términos del marco de referencia no tiene sentido a efectos de la teoría en cuestión. En el marco de referencia de la acción, es un elemento (medio, fin, condición, norma) de un acto unidad, la unidad significativa última. Puede subdividirse más aún en átomos, etc.; pero éstos no son, como tales, unidades de un sistema de acción.

[141] Von Schelting, *op. cit.*, pág. 342.

que parecía haber sido exorcizada de modo tan completo, vuelve, arrastrándose, por una inadvertida puerta trasera. El no conseguir poner claramente el papel de un sistema teórico general a la luz de la metodología es realmente un fracaso en la completa superación de la falacia empirista. Sin embargo, una vez hecho esto, no hay necesidad de que haya temor alguno de abstracción analítica con motivo de su incompatibilidad con el concepto de individualidad. Porque la naturaleza intrínseca del marco de referencia de un sistema teórico pone un límite a la cuantía de la abstracción posible, o de algún modo admisible, dentro del ámbito de cualquier tipo dado de foco de interés. La estructura de tales sistemas está muy íntimamente relacionada con el *Wertbeziehung*.

ACCION Y COMPLEJOS DE SIGNIFICADO

El doctor von Schelting, en la sección final de su libro [142], analiza otro límite a la propia autointerpretación metodológica de Weber, que exige un breve comentario aquí a causa de su importancia para ciertos puntos que serán tratados en el próximo capítulo. Afecta al concepto de *Verstehen* que, como dice, fue esencialmente aproblemático para Weber. Fue un postulado básico de las ciencias sociales, y eso fue todo.

Weber trató de él casi enteramente dentro del contexto del análisis causal de la acción. De ahí que para él significase esencialmente la accesibilidad del aspecto subjetivo de la acción de otra gente, como un proceso real en el tiempo. El objeto de este *Verstehen* es descubrir las motivaciones.

Weber intentó, sin duda, en unos cuantos sitios, distinguir dos clases de *Verstehen*. La más notable es la distinción [143] entre *aktuelles* y *motivationsmässiges Verstehen*. Cuando introducía la comprensión del significado de un postulado matemático ($2 \times 2 = 4$) bajo el primer título parecía que se refería a un mundo atemporal de significados, con abstracción de motivaciones concretas. Pero esta línea de distinción se pierde rápidamente de nuevo cuando

[142] *Ibid.*, págs. 353 y siguientes.
[143] *Wissenschaftslehre*, págs. 504 y siguientes.

Weber incluye en la misma categoría la comprensión de «lo que está haciendo» cuando vemos a un hombre cortando madera. Este caso implica ciertamente elementos de motivación concreta: es imposible interpretar los movimientos observados sin referencia a un fin al que estén conexionados como medios.

De hecho, el análisis de esta distinción muestra que Weber la consideró, aparentemente, una distinción pragmática. Entendemos las cosas *aktuell* en la medida en que, en términos de la experiencia cotidiana normal, son evidentes a través del mero hecho de ser observadas. Del mismo modo que para alguien con conocimientos aritméticos de enseñanza primaria es evidente el significado de la combinación simbólica $2 \times 2 = 4$, así es evidente, cuando vemos a un hombre empuñando de cierto modo un objeto que llamamos hacha, que está cortando madera. Por otra parte, no resulta evidente a partir de estos hechos inmediatos el por qué la proposición $2 \times 2 = 4$ fue enunciada en aquel tiempo y lugar (ya se tratase de una demostración escolar, de una realización de cuentas o de cualquier otra cosa), ni el por qué el hombre estaba cortando madera (para hacer ejercicio o para ganarse la vida). *Motivationsmässiges Verstehen* es la comprensión de los elementos de la motivación que no son evidentes en la observación concreta particular sino que siguen siendo problemáticos.

Así, Weber no percibió por poco la importante distinción. Se trata de la distinción entre la motivación, considerada como un proceso real en el tiempo, y los complejos atemporales de significados como tales *(irreale Sinngebilde)*. Como muestra el doctor von Schelting, Rickert sostuvo que *sólo* los últimos eran susceptibles de *Verstehen*. Pero, aun sin llegar a sus extremos, no por ello la distinción es menos vital, y el doctor von Schelting ha prestado un gran servicio al subrayarla.

Esta distinción puede ser reformulada de un modo que ponga más vívidamente de relieve sus relaciones con los problemas de este estudio. La motivación concreta implica una relación intrínseca entre los elementos significativos y los demás elementos del complejo de acción. Un sistema de significado, implicado en la acción racional, es un saber científicamente válido, que expresa, cuando menos, relaciones intrínsecas hipotéticas entre fin, medios y condiciones. En la motivación, considerada como un proceso real en el tiempo,

los significados no pueden verse divorciados de relaciones intrínsecas de este carácter o de otro análogo.

Por otra parte, las cosas o los acontecimientos reales que pueden ser observados pueden ser significativos *sólo* como símbolos, sin significado intrínseco de sus propiedades concretas. En este caso, el *Verstehen* está necesariamente limitado a los significados de los símbolos como tales, sin referencia a relaciones intrínsecas algunas del mundo real.

Estos dos son tipos límites y en la realidad concreta se entremezclan de modo natural. Pero la distinción es analíticamente importante. Los complejos de significados como tales son significativos para el análisis de la acción principalmente en dos puntos. El doctor von Schelting muestra claramente que la comprensión de los mismos, con abstracción de la motivación, juega un importante papel en la propia investigación empírica de Weber en los dos puntos.

Se ha llamado ya la atención sobre el modo en que la obra de Weber exigía la formulación ideal-típica de sistemas de ideas importantes para la motivación concreta: los de la teología calvinista, la filosofía brahmánica, etc. Son éstos sistemas de proposiciones interrelacionadas, y deben ser entendidos como tales. Sólo cuando han sido entendidos de tal modo, puede ser entendida, a su vez, su relación con la motivación concreta por medio de la canalización de intereses religiosos.

En segundo lugar, un punto más sutil: en cierta medida, Weber también trató complejos de acciones concretas como tales como sistemas significativos. O sea, que los actos concretos no son tratados como intrínsecamente significativos en un contexto de medio-fin sino como simbólicos de un sistema de significados. No intentaremos aquí entrar en ejemplos. Su conexión con el papel del simbolismo en la obra posterior de Durkheim es, sin embargo, evidente. En el próximo capítulo se mostrarán ciertas relaciones de este tipo de expresión simbólica con un sistema de elementos estructurales de la acción. Aquí sólo era necesario observar su punto de articulación con la base metodológica general del estudio.

Cabe sugerir dos consecuencias de la solidaridad entre la ciencia y la acción, que la obra metodológica de Weber ha hecho

tanto por aclarar en el aspecto científico. La primera implica el problema de la relatividad del saber científico, que surge del principio del *Wertbeziehung*. Esta relatividad no puede ser llevada hasta un extremo que supusiese prescindir del esquema formal de la prueba lógica y objetiva. Este es el punto de referencia no relativo necesario para poner orden en la masa de proposiciones específicas relativas que constituyen el saber científico concreto. Ahora bien, la solidaridad del saber científico con la acción racional, ¿no implica la existencia de un esquema formal de elementos de acción exento, en un sentido análogo, de la relatividad del saber concreto? Esta parece ser una interpretación legítima del pasaje de Weber que encabeza este estudio [144]. Al menos, el principal esbozo formal del esquema medio-fin es *inseparable* de la concepción de la acción. La relatividad sólo puede aplicarse a los modos específicos de su aplicación y de su escala de valores, etc., no al esquema formal mismo, en la medida en que se emplee de algún modo el esquema conceptual de la acción.

En segundo lugar, Weber hizo mucho hincapié en la libertad de la ciencia respecto de los juicios de valor, postura que ha sido violentamente atacada. Me parece que Weber tenía toda la razón. La distinción lógica fundamental entre los juicios de valor y los juicios de hechos objetivos es básica, tanto para la ciencia como para la teoría de acción. Sin ella, la ciencia no puede ser distinguida de la manifestación de sentimientos, ni puede establecerse la racionalidad de las relaciones medio-fin. Pero la solidaridad de la ciencia y de la acción va aquí todavía más lejos. Enunciada esquemáticamente sobre una base positivista que, como se ha mostrado, elimina el aspecto normativo de la acción, tal distinción es imposible, ya que todos los juicios significativos se convierten en científicos. Sobre una base idealista, por otra parte, se elimina igualmente la distinción: todos los juicios se convierten en juicios de valor. De los tres sistemas aquí considerados, sólo una teoría voluntarista de la acción puede hacer significativa la distinción, pero también necesaria.

Como el tratamiento anterior de su teoría del capitalismo y de la sociología de la religión, esta exposición de la metodología de

[144] *Wissenschaftslehre*, pág. 179.

Weber ha hecho escasa justicia a los múltiples problemas suscitados por su pensamiento. Sin embargo, ha puesto de relieve ciertos puntos básicamente importantes a los efectos presentes. Sobre todo Weber, y fue casi el único en Alemania, se acercó a la superación completa del empirismo idealista predominante en las ciencias sociales. Consiguió claramente reivindicar la necesidad lógica de conceptos generales para un conocimiento empírico válido. Junto a este gran logro, incluso su fracaso en la valoración del papel de un sistema generalizado de teoría es cuestión de poca monta. Y su reacción crítica frente al idealismo le llevó finalmente en una dirección que tiene aquí básica importancia: hacia una teoría voluntarista de la acción. Con el desarrollo del bosquejo de su aspecto estructural en el próximo capítulo, estará completa la tarea principal de este estudio. Se habrá demostrado el proceso de convergencia.

CAPITULO XVII

MAX WEBER, IV: TEORIA SISTEMATICA

El cap. XVI ha mostrado que la principal preocupación metodológica de Weber fue la de reivindicar la necesidad de conceptos teóricos generales en las ciencias sociohistóricas. Pero el único tipo de concepto general para el que proporcionó una clarificación metodológica explícita fue su tipo ideal general. Este, como se ha mostrado, es un tipo hipotéticamente concreto, que podría servir como unidad de un sistema de acción o de relaciones sociales. Pero no estaba, en un plano metodológico, explícitamente relacionado con un sistema teórico generalizado en cualquiera de sus dos aspectos principales: como diseño estructural de sistemas de acción o como sistema de elementos. Sin embargo, Weber intentó construir una clasificación sistemática de tipos ideales [1], partiendo de una concepción de la acción estrechamente similar a la tratada a lo largo de este estudio. Es una hipótesis razonable la de que, en la medida en que estos tipos sean empíricamente comprobados y su clasificación sea lógicamente coherente, el esquema general de conceptos subyacente a la clasificación debiera estar estrechamente relacionado con un sistema teórico generalizado, aunque no se explicite su status metodológico como tal. Será tarea del presente

[1] Todo el sistema se encuentra en la parte I de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Sin embargo, para valorar su significado, no sólo es necesario leer las formulaciones abstractas sino verlas en el contexto, tanto de su obra metodológica como de su obra empírica. De la última hay una amplia masa en las otras partes de *Wirtschaft und Gesellschaft*, así como en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

capítulo verificar esta hipótesis mediante un análisis sistemático del esquema lógico de la clasificación de Weber a la luz del esquema general de la estructura de los sistemas de acción, ya desarrollado, que tenemos presente.

LOS TIPOS DE ACCION SOCIAL

El punto de partida lógico de Weber es el concepto de acción: «Llamaremos "acción" *(Handeln)* a cualquier actitud o actividad humanas *(Verhalten)* (ya impliquen actos internos o externos, omisiones de actos o aquiescencia pasiva) si, y en la medida en la que, el actor o actores asocien a ellas un significado subjetivo *(Sinn)*» [2]. La acción *social* es «una acción tal que, conforme a su significado subjetivo para el actor o actores, implica las actitudes y acciones de otros y está orientada hacia ellos en su curso» [3]. Finalmente, la sociología es «una ciencia que intenta la comprensión interpretativa *(deutend Verstehen)* de la acción social para, así, llegar a una explicación causal de su curso y de sus efectos [4].

Estas famosas y fundamentales definiciones de Weber exigen un breve comentario. Está claro que Weber asocia directamente el concepto de acción a un accesible aspecto subjetivo, al postulado de *Verstehen*. En la medida en la que la «conducta» humana [5] no es accesible a tal comprensión a través del punto de vista subjetivo del actor, no es acción y no afecta a la formulación de la teoría sociológica sistemática de Weber. El presente estudio no se opone a esta limitación negativa. El segundo punto consiste en que el

[2] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 1. El «en la medida en la que» sugiere que está tratando con un sistema abstracto y no con una clase de fenómenos.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.* Este capítulo no se ocupará del concepto particular del ámbito de la sociología. Véase el cap. XIX. Las traducciones del texto de Weber citadas en este capítulo son del autor.

[5] «Acción» es muy preferible como traducción del *Handeln*, de Weber, porque se ajusta al uso de Pareto, y porque no tiene las connotaciones conductistas del término conducta, que utiliza el profesor Abel *(op. cit.)*. Cabe aquí considerar que la conducta es la categoría más amplia.

interés de Weber se refiere a aspectos comprensibles de la conducta, o sea, a la acción, sólo en la medida en que es importante para la explicación causal de su curso y de sus efectos. Los conceptos de los que se ocupa Weber son, así, los de una ciencia empírica explicativa, no los de disciplina alguna normativa [6] o de un tipo análogo.

Finalmente, resulta muy claro de la exposición del capítulo anterior que no consideró el *Verstehen* limitado al caso racional. Este juega, como se verá, una parte básicamente importante en su esquema, pero no la única. La *Evidenz* del *Verstehen* puede ser, dice [7], o racional o emocional (a veces dice *affektuell)*. Por ejemplo, podemos entender una explosión de ira, aunque, cuando se ve en términos de la situación del actor, sea estrictamente irracional.

Para cualquier ciencia de la acción, los procesos y los objetos no subjetivos no se excluyen completamente de la consideración sino que tienen un puesto como ocasión, condición, resultado, circunstancia favorecedora o entorpecedora de la acción humana [8]. Es posible que cosas que parecen a un investigador dado explicables en términos subjetivos resulten ser, al final, producto de las leyes de los sistemas no subjetivos [8]; o sea, que el aspecto significativo puede ser epifenoménico. Donde no puede descubrirse una explicación subjetiva (v. g.: motivación adecuada) puede ser posible recaer en regularidades que, por grandes que sean sus probabilidades de ser correctas, siguen, sin embargo, siendo *unverstehbar*. Un motivo es «un complejo significativo *(Sinnzusammenhang)* que parece, al actor mismo o al observador, ser una base adecuada *(Sinnvoll)* para sus actitudes o actos» [9]. Una correcta interpretación causal de la acción concreta implica «que el curso exterior y el motivo han sido, cada uno, correctamente captados, y que su recíproca relación es "comprensible"» [10].

No es necesario, a los presentes efectos, ahondar más en la

[6] Como, por ejemplo, interpretaba que era la jurisprudencia sistemática.

[7] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 2.

[8] *Ibid.*, pág. 3.

[9] *Ibid.*, pág. 5.

[10] *Ibid.* El error y/u otros modos de falta de correspondencia entre los aspectos subjetivos y objetivos de la acción son, desde luego, comprensibles a menudo.

base metodológica explícita de Weber tras el concepto de acción, ya que lo anterior basta para mostrar que es, en sustancia, el concepto del que se ha tratado a lo largo de todo este estudio. Pasa inmediatamente a dar una clasificación de la acción social, así como de otros tipos de acción, clasificación que es el punto de partida de su diferenciación sistemática de tipos. El pasaje importante [11], en su totalidad, es el siguiente:

> Como toda acción, la social puede, según como se determine, ser: 1) *Zweckrational* [12], por expectativas de la conducta de objetos del medio externo y de otras personas, y mediante el uso de estas expectativas como «condiciones» o como «medios» para fines racionales, racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *Wertrational* [12], mediante la creencia consciente en el valor *absoluto en sí* —para ser interpretado como ético, estético, religioso, etc.— de una línea dada de conducta, puramente por sí misma, con completa independencia de resultados. 3) «Afectiva» [13]: especialmente emocional, mediante afectos y estados de sentimientos dados. 4) Tradicional: mediante la habituación de una larga práctica.

Weber introduce estos cuatro conceptos como modos de determinar la acción, dejando sin decidir la cuestión de su status metodológico. El modo como usa estos conceptos lleva a la conclusión general de que, en definición, son fundamentalmente tipos ideales de acción concreta, pero su uso posterior tiende a situarlos en un contexto distinto. Esta situación es la fuente de muchas confusiones.

En primer lugar, la distinción entre los dos primeros, tal y como están enunciados en el pasaje citado, parece referirse claramente a tipos de acción concreta. A primera vista, pudiera parecer como si *Zweckrationalität* se refiriese al sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin del análisis anterior; y *Wertrationalität*, por otra parte, al elemento de los fines últimos. Esto no cumplirá, sin embargo, las definiciones de Weber, ya que, en ellas, cada uno describe un tipo completo de acción, que incluye tanto relaciones

[11] *Ibid.*, pág. 12.

[12] Estos dos términos se dejan, intencionadamente, sin traducir. Se espera que su significado se aclare a lo largo de la exposición.

[13] *Affektuell.*

medio-fin como fines últimos. Ambos son conceptos de tipo ideal. La clave del significado de Weber viene dada en la distinción, que presenta el doctor von Schelting [14], entre los dos tipos «formales» posibles de actitud ética, que Weber llama *Verantwortungsethik* y *Gesinnungsethik* [15]. *Zweckrationalität* es el tipo normativo de acción lógicamente implicado en la primera postura y *Wertrationalität* el implicado en la segunda. La distinción es, en esencia, la siguiente: el actor o reconoce una pluralidad de direcciones legítimas de logro de valor, aunque quizá todas no sean igualmente importantes, u orienta la totalidad de su acción hacia un solo valor específico (v. g., la salvación), que es absoluto, en el sentido de que todos los demás valores potenciales resultan significativos sólo como medios y condiciones, ayudas u obstáculos posibles, para la consecución de este valor central [16].

En el primer caso, no hay sólo que ocuparse de la elección de medios para un fin concreto —esto es: común a ambos— sino también de la recíproca ponderación de los valores (o sea, de los fines últimos) y de los efectos posibles de un curso de acción dado, no sólo en relación con el logro de su propio fin inmediato o último de una cadena directa sino también directamente o a través de canales intermedios sobre otros valores [17]. De ahí que la urgencia del hombre en esta posición por tener un conocimiento objetivo sea especialmente fuerte, ya que sólo con tal conocimiento puede formular racionalmente tales juicios. Su acción debe dirigirse hacia la consecución de una armonía, hacia una maximización del logro de valor en una serie de campos, según su urgencia relativa. A este respecto, Weber estaba realmente muy lejos de creer en una armonía preestablecida, sin conflictos reales entre

[14] Von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, parte I. Está tomada de Weber. Véase «Politik als Beruf», en *Gesammelte Politische Schriften.*

[15] Estos términos son difíciles de traducir. Quizá quepa traducirlos de entrada por: «ética de la responsabilidad» y «ética del valor absoluto».

[16] Es posible otra relación con otros valores: pueden ser incompatibles con el valor supremo, directamente antagónico de él, de modo que la actitud indicada lo sea de hostilidad moral desinteresada. Así, para una religión dogmática es un deber combatir la herejía.

[17] Véase *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 13.

distintos valores posibles. Por el contrario, consideró de modo trágico la situación, mateniendo la existencia de conflictos muy profundos entre las distintas esferas [18] de valor posibles, y especialmente subrayando la trágica secuela de los efectos indirectos no anticipados de la acción *(Schicksal, die Paradoxie der Folgen)*.

La otra postura se ocupa, como se ha dicho, de las condiciones de la acción sólo como medios y condiciones para la consecución del valor absoluto concreto. Desde luego, el actor se ve obligado a perseguir tal valor absoluto realizando todos los esfuerzos posibles, pero no se ocupa del éxito *(Erfolg)* de su acción. El si puede, o no, tener éxito no tiene relación con el si debiera intentarlo, ya que no hay otro valor para competir con, o para compensar de, la falta de éxito. Si el éxito es imposible en la situación objetiva, «el martirio» es la única vía aceptable. Por otra parte, no se ocupa en absoluto del efecto de su acción sobre las perspectivas de realización de otros valores (para él mismo o para otros), ya que los demás valores simplemente no cuentan, o, si cuentan, deben ser considerados peligrosos competidores del valor supremo [19]. La cuestión de los resultados de su acción se deja a Dios [20]; no es responsabilidad del actor.

De ahí que, en los términos empleados en este estudio, la distinción entre los dos tipos de acción racional deba considerarse basada en la distinción entre dos tipos límites de sistemas de fines últimos. Hay, desde luego, toda clase de tipos de transición posibles entre ellos, especialmente mitigaciones del rigor del carácter extremadamente absoluto de un valor aislado. Cada escala de valores implica un elemento de *Gesinnungsethik*, mientras que el extremo

[18] *Cf. Religionssoziologie*, vol. I, págs. 554 y siguientes, sobre el *Spannungen* de un enfoque religioso racionalizado en relación con otros valores. *Cf.* también el *Politische Schriften*, de Weber.

[19] La base de las prácticas ascéticas en una postura religiosa mística.

[20] El autor debe mucho a conversaciones personales con el doctor von Schelting con respecto a la clarificación de esta distinción y a su relación con los dos tipos de acción racional de Weber. El doctor von Schelting no es, sin embargo, responsable de las opiniones aquí expresadas. Es sorprendente el parecido de esta distinción con la de Pareto entre escepticismo y fe. Hay también, sin embargo, diferencias significativas. Véase antes: cap. VII, págs. 363 y siguientes.

opuesto es, por ejemplo, la postura adoptada por Bentham en la famosa fórmula: «el juego de los alfileres es tan importante como la poesía». No sólo cada individuo sino también cada valor cuenta como «uno y sólo uno».

Con respecto a la relación medio-fin, la diferencia no estriba en su carácter lógico sino en su «extensión». Ciertas consideraciones sobre las relaciones entre medios y fines, esenciales para la acción del tipo *zweckrational*, resultan completamente irrelevantes en el polo *wertrational*. Pero nada hay en los tipos de Weber que esté de algún modo en conflicto con el esquema anterior de los elementos estructurales de la acción racional. Su distinción corta de través este análisis de estructura, teniendo especialmente que ver con diferencias en tipos de sistemas concretos de fines últimos. Lo que ahora interesa no es criticar la distinción, que, por el contrario, es de gran utilidad sino simplemente señalar sus diferencias respecto del esquema desarrollado en este estudio [21].

Aunque la divida en dos tipos, la acción racional de Weber implica elementos normativos positivamente definidos. Se diferencia de la «acción lógica» de Pareto en que los conceptos de Weber se refieren a tipos completos hipotéticamente concretos y, consiguientemente, incluyen el elemento de fin último, así como medios y condiciones últimos. No se limita al modo de relación medio-fin como tal, como se limita el concepto de Pareto (en la interpretación anterior). De ahí que los elementos residuales de la acción, si es que existen para Weber —como sucede—, deban ser abordados de un modo algo distinto al en que los abordaría Pareto. Pero la cuestión se ve más complicada por el hecho de que Weber definió positivamente otro tipo de norma, junto a sus dos tipos racionales: la tradicional. Es necesario ocuparse de esto antes de acercarse a la cuestión de los elementos residuales.

Se ha mostrado ya que el concepto de tradicionalismo juega

[21] La utilización efectiva por Weber no parece ser, en modo alguno, congruente. *Zweckrationalität* viene a menudo a pensarse con abstracción de cualesquiera fines últimos. Pero el anterior es el único significado claro que cabe extraer de sus definiciones. Las desviaciones respecto de él pueden interpretarse como debidas a las presiones, inherentes a la situación lógica, en el sentido de la ostentación de la estructura de un sistema generalizado, así como de tipos. Véase después, pág. 805.

un papel muy importante en la obra sociológica empírica de Weber. En el pasaje antes citado sólo da de ella una definición muy somera: la acción es tradicionalmente determinada «mediante la habituación de una larga práctica *(durch eingelebte Gewohnheit)*». Esto podría incluso sugerir que el tradicionalismo, para Weber, era simplemente la expresión del mecanismo psicológico del hábito. Pero, por importante que pueda ser el hábito para explicar los *mecanismos* de un orden tradicional, parece estar muy claro que esta interpretación no es, en sí, aceptable. En primer lugar, el ejemplo empleado extensivamente en el último capítulo muestra que la fijación tradicionalista no necesita aplicarse al complejo total de la acción: el término no designa el puro «automatismo» sino que sólo se refiere a ciertos aspectos *normativos* (en este caso al nivel de vida fijo). Por otra parte, y por definición, la adaptación de los medios a los fines es, dentro de estos límites, racional. La acción tradicional es, aparentemente, un tipo de la acción total, consistiendo su tradicionalismo en la fijeza de ciertos elementos esenciales, en su inmunidad respecto de la crítica racional o respecto de otro tipo de crítica.

Weber no da en parte alguna una definición más completa de la *acción tradicional* como tal. Sí especifica, sin embargo, ulteriormente, el concepto más general de tradicionalismo, que puede arrojar luz sobre la cuestión. En su estudio del concepto de orden legítimo [22] sostiene que la legitimidad de un orden puede serle atribuida por los actores a causa de la tradición [23]. La tradición, pues, sirve como sanción de lo que es, clara y explícitamente, un aspecto normativo de un sistema social. No hay absolutamente nada normativo sobre el hábito como tal. Es o un mecanismo o un modelo concreto de conducta real, no un modo como los hombres debieran actuar.

Además, en su exposición fundamentalmente importante acerca de los tipos de autoridad *(Typen der Herrschaft)*, uno de los tres tipos principales de autoridad *legítima* es el tradicional. Su defi-

[22] *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 16 y siguientes. Este concepto será largamente tratado después, ya que es de importancia básica a los presentes efectos.

[23] *Ibid.*, pág. 19.

nición puede ser íntegramente citada: «la autoridad será llamada tradicional en la medida en que su legitimidad descanse sobre la santidad *(Heiligkeit)* de un orden, y se crea en esta santidad del orden y en la de las posiciones de autoridad dentro de él porque vienen del pasado (han existido siempre)» [24]. El punto interesante a los presentes efectos es el empleo del término santidad, que, combinado con la legitimidad, pone de nuevo de relieve el aspecto normativo. Ningún hábito como tal es sagrado. Esto sugiere fuertemente la actitud de obligación moral, tan central en el pensamiento de Durkheim. Finalmente, puede recordarse que Weber estableció una estrecha conexión entre el tradicionalismo y el simbolismo y el ritual en su tratamiento de la religión primitiva [25].

Cabe deducir de lo anterior: primero, que el tradicionalismo tiene, teóricamente, poco que ver con el concepto psicológico de hábito; segundo, que tiene mucho que ver con el aspecto normativo de la acción. Su íntima relación con la legitimidad y con la santidad deja eso fuera de dudas. No es, sin embargo, útil seguir considerando la cuestión hasta que no se hayan considerado estos conceptos y el de carisma, estrechamente relacionado con ellos. Parece, sin embargo, evidente que el tradicionalismo no es uno de los últimos elementos estructurales (o distintos) de los sistemas de acción. Se formula, más bien, a un nivel más descriptivo. Además, la acción tradicional es definida como un *tipo*, aunque en este caso, más aún que en el caso de los dos tipos racionales, las dificultades de este procedimiento resulten aparentes. En el empleo efectivo por Weber, el concepto más general parece aparecer en dos contextos principales: 1) como contenido concreto de normas tomadas, sin crítica racional, del pasado (tradición) y 2) como cualidad o propiedad de ciertas acciones o relaciones concretas (el tradicionalismo de los segadores a destajo o de la autoridad). Parece haber una dificultad intrínseca para describir adecuadamente un sistema concreto *total* de acción mediante el término tradicional, en el sentido que implica normas, que probablemente explica la sugerencia del «hábito» en la definición de Weber.

[24] *Ibid.*, pág. 130.
[25] *Supra*, cap. XV, págs. 697-698.

Finalmente, hay que decir unas cuantas palabras sobre la categoría de la acción afectiva. Las dificultades de considerar a esto una definición adecuada de un tipo ideal concreto parecen ser incluso mayores que las implicadas en la definición de «tradicional». Aparentemente, Weber tuvo presentes ejemplos tales como el de una explosión de ira, que era «irracional» vista en términos de los intereses del actor por su situación dada. Desde luego, no hay duda de que tales casos se dan, y de que es posible construir tipos ideales de acción que los incluya. Pero tales tipos ideales, para estar en el mismo nivel que los dos tipos racionales, tendrían que estar definidos positivamente. Es importante que la definición de Weber aquí, como la definición de «tradicional», es muy esquemática e indefinida, en marcado contraste con su tratamiento de los dos tipos ideales. Además, y lo que es todavía más importante, no hay en parte alguna de la obra empírica de Weber un *empleo* positivo del concepto que sea de algún modo comparable al empleo incluso del tradicionalismo.

La conclusión obvia parece ser la de que hay que considerar a la acción afectiva como una categoría residual. Esto es tanto más probable cuanto que Weber no afirma en parte alguna que la clasificación de los cuatro tipos de acción no intentase ser exhaustiva. El camino por el que probablemente llegó a este concepto puede ser descrito del siguiente modo: su punto de partida real, como el de Pareto, fue el concepto de la racionalidad de la acción; al mismo tiempo, su postura metodológica le empujó en la dirección de la formulación de conceptos tipo; luego los dos tipos posibles de actitud ética formal le llevaron a la distinción entre los dos tipos de acción racional, cada uno considerado como un tipo completo, aunque normativamente ideal.

Aparentemente, el estereotipamiento tradicional de ciertos aspectos de la acción y de las relaciones fue esencialmente un hecho empírico impresionante con el que se estaba encontrando continuamente en sus investigaciones concretas. Al impedirle su acercamiento metodológico relacionarlo con un sistema generalizado de acción, lo tomó simplemente como un hecho irreductible último. Ampliamente en conflicto con su tratamiento empírico, intentó encajarlo, sin completo éxito, en un esquema de tipos de acción lógicamente simétrico. Esto dejó a un lado a ciertos aspectos no

racionales de la acción que, al mismo tiempo, no eran tradicionales. El acercamiento positivo a ellos estaba en la tesis de Weber de que la comprensibilidad no se limita a lo racional[26]. El sentimiento era accesible al observador; por ejemplo, un ataque de ira. De ahí que este residuo no racional y no tradicional se formule como criterio distintivo de un cuarto tipo de acción. No se intentará aquí desarrollar más los elementos que quepa encontrar incluidos en él. Sólo cabe indicar, a título de precaución, que, especialmente a la vista del carácter residual del concepto, es tan ilegítimo sacar precipitadamente la conclusión de que representa la irracionalidad psicológica en el caso de la explosión de ira, o sea, una expresión de un instinto de pugnacidad, por ejemplo, como lo era identificar el tradicionalismo con la costumbre. Es fácil que estén implicados elementos psicológicos, pero *ciertamente* no agotan la cuestión. Sobre todo, es interesante observar que el concepto, básicamente importante, de carisma no hace aparición alguna en los cuatro tipos de acción. Puede fácilmente demostrar que tiene algo que ver con la interpretación de la acción afectiva.

De los cuatro tipos de acción pasa Weber al concepto de relación social[27].

Es ésta definida como «un estado de actitudes *(Sichverhalten)*[28] de una pluralidad de personas que, de acuerdo con su significado subjetivo, están interrelacionadas, y que se orientan en virtud de esto. La relación social *consiste* así, entera y exclusivamente, en la probabilidad de que haya, en ciertas circunstancias, una acción social de un tipo significativamente predecible, sin referencia a los fundamentos de esta probabilidad». No es necesario entrar aquí en un análisis de esta definición, sino sólo observar unas cuantas cosas acerca de ella. Comprende otro modo de mirar a los mismos hechos implicados en el esquema de la acción; es, de hecho, simplemente un modo de mirar a ciertos complejos de acción. Es importante porque es la unidad en términos de la cual Weber construye más tarde la mayoría de sus categorías más complejas. Este

[26] *Supra*, pág. 785.

[27] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 13.

[28] *Verhalten* y *Sichverhalten* son términos de traducción sumamente difícil. «Actitud» es una traducción aproximada.

proceso supone desviarse del esquema estricto de la acción como tal, aunque lo supone por implicación [29].

Pero en su estudio de las relaciones sociales está implicada la existencia de elementos de regularidad en la acción misma, para que pueda haber una probabilidad significativa de que se den tales tipos de acción, de modo que constituyan una relación definible.

MODOS DE ORIENTACION DE LA ACCION

Entre los elementos de regularidad, los que interesan a Weber son los comprensibles en términos de categorías subjetivas. Da, pues, un nuevo paso por el camino del estrechamiento del ámbito de consideración, al limitar su atención a lo que llama «modos de orientación» de la acción. Esta forma de expresión sugiere fuertemente un enfoque del interés hacia el aspecto normativo de los sistemas de acción, impresión fortalecida por el carácter general del acercamiento de Weber a los problemas de la acción.

Esto es obviamente lo que sucede con dos de las tres categorías que Weber presenta a este respecto. La acción puede, dice, estar orientada en términos del *a)* uso *(Brauch)*, *b)* interés *(Interessenlage)*, *c)* orden legítimo [30]. «El interés» es la categoría en la que las uniformidades son comprensibles en términos de la orientación racional *(zweckrational)* de los actores hacia expectativas análogas. El concepto de orden legítimo, por otra parte, implica la orientación de la acción hacia la idea *(Vorstellung)*, por parte de los actores, de la existencia de tal orden como norma. Proceden aquí unas cuantas nuevas observaciones relativas a estas dos categorías. La estabilidad de las regularidades de acción basadas en el interés estriba, dice, en que cualquier actor que no considere el interés de los demás por su acción provoca, así, su resistencia, que se convierte en un obstáculo para la consecución de sus propios fines [31].

También, la orientación hacia un orden legítimo no se limita

[29] Esta es una razón importante por la que permaneció implícito en Weber el esquema de estructura de los sistemas de acción.

[30] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 15.

[31] *Ibid.*, pág. 16.

a la medida en la que sus reglas son obedecidas sino que asimismo incluye el evadirlas y desafiarlas. La cuestión es, desde luego, que la existencia del orden *supone una diferencia* para la acción, y que esta diferencia puede ser imputada a motivos comprensibles.

El carácter normativo de estos dos elementos de regularidad está, así, claro: con respecto a uno, se atribuye a una norma de racionalidad en la persecución de fines dados; con respecto al otro, es atribuible a reglas que suponen un elemento de legitimidad, u obligación. El status de la tercera categoría, el uso, es más dudoso a este respecto. Realmente, la propia formulación de Weber, que es muy breve, sugiere que éste es un cajón de sastre para los elementos no normativos. Dice que el uso implica uniformidad de acción «en la medida en que se da como una cuestión de práctica efectiva» *(durch tatsächliche Uebung)*. Esto sugiere que el mecanismo psicológico del hábito es el punto primordial que tiene presente. Su tratamiento efectivo, sin embargo, muestra, sin dejar lugar a dudas, que también aquí están implicados elementos normativos. Pero están implicados de un modo no analizado todavía en este estudio. De ahí que el tratamiento explícito de la interpretación de esta categoría se vea pospuesto hasta que se haya tratado de los dos más estrechamente relacionados con la exposición anterior.

El status lógico exacto de estos tres conceptos no está muy claro en el propio tratamiento de Weber. Dos de ellos se ven cualificados en sus propias definiciones por la frase «en la medida en la que». El tercero es simplemente enunciado diciendo: «La acción... puede orientarse hacia la idea de un orden legítimo». Cabe considerarlos tres *tipos* ideales de acción. Pero, ¿por qué una segunda clasificación de éstos, además de la primera, sin una palabra sobre la relación entre las dos o sobre el porqué de la necesidad de esta segunda clasificación? La interpretación más plausible parece ser la de que lo que realmente estaba haciendo Weber era presentando, como esquema general para su clasificación de tipos ideales, un diseño de la estructura generalizada de los sistemas de acción. Si esta interpretación es correcta, ninguno de ellos intentaría ser, en su mayor parte, una descripción de tipos de acción incluso hipotéticamente concretos [32].

[32] El principal motivo de la introducción de estos conceptos es

El uso, a este respecto, parece, a primera vista, estar definido solo negativamente. Es meramente el modo como «se hacen las cosas». Todo lo que dice Weber es que hay que distinguir entre las cosas «que se hacen» porque se han «hecho siempre de ese modo» *(Sitte)* y las que se hacen porque «es el modo más nuevo de hacerlas» (moda). Pero en la caracterización descriptiva no parece estar implicado motivo específico alguno, relación medio-fin alguna [33]. Esto no equivale, en absoluto, a decir que estas uniformidades no resultarán comprensibles como resultados de complejos de motivaciones [34].

Las otras dos implican normas específicas: la adaptación eficaz de los medios a los fines, por una parte (normas de eficacia); la norma de legitimidad o de obligación moral, por otra. No hay razón alguna por la que estas dos, y el uso también, no debieran estar implicados en la misma situación concreta. Realmente, están implicadas tan a menudo que, cuando falta por completo cualquiera de ellos de un complejo concreto de acción, debe considerarse un caso límite. Para evitar confusiones, debe indicarse una distinción [35]: la existente entre la *orientación* hacia un orden legítimo y los motivos para actuar en relación con él. Los dos elementos de interés y de legitimidad están entrelazados de un modo complejo. El que un orden sea legítimo a los ojos de una gran parte de la comunidad lo convierte, *ipso facto*, en un elemento del *Interessenlage* de cualquier individuo, considere *él* mismo o no que tal orden es legítimo. Suponiendo que considere que no lo es, su acción, para ser racional, no debe estar por ello menos orientada hacia este orden. Este principio ha sido examinado de modo completo en el estudio de Durkheim.

Parece, pues, que la mejor interpretación posible de estos

probablemente, como se insinuó en el último capítulo, que necesitaba un esquema para su clasificación sistemática de los tipos ideales. Metodológicamente, no parecía estar en claro en cuanto al significado de lo que estaba haciendo en el contexto de interés aquí.

[33] Sólo parece haber algún elemento análogo al que Pareto llama *la besoin d'uniformité*, una entidad difusa, no un motivo.

[34] Véase antes el cap. X sobre Durkheim.

[35] El mismo Weber lo hace muy claramente. *Cf. Wirtsch. u. Ges.*, pág. 16.

conceptos es la de que son partes de un esquema estructural de acción. El acercamiento de Weber a ellos, sin embargo, es algo distinto del explicitado en el análisis de Pareto. Es más parecido al acercamiento de Durkheim. O sea, que el elemento de legitimidad, que, sin duda, corresponde directamente a la obligación moral de Durkheim, no aparece por primera vez en forma de un fin último de una cadena medio-fin concreta sino como una propiedad de un *orden*, es decir: como un sistema de normas hacia el que se orientan las acciones concretas, pero que está en la relación de «condición», más que en la de medio-fin, con el acto unidad. La actitud del actor hacia estas normas puede variar. Es decir: pueden, por una parte, ser condiciones moralmente neutrales hacia las que orienta su acción, como lo haría hacia la disponibilidad de cualesquiera medios técnicos, o, por otra parte, su actitud puede ser una actitud «moral» de aceptación, y, consiguientemente, habrá una obligación de ajustarse a ellas, o de rechazamiento, y habrá una obligación correspondiente de combatirlas.

Esto equivale, en todo lo esencial, al enfoque de Durkheim de los mismos fenómenos. Cabe, siguiendo la terminología previa [36], denominarlo enfoque institucional, a diferencia del enfoque directo acción-elemento de Pareto. Aparecen, pues, en virtud de este enfoque, tres elementos: el aparentemente no normativo, meramente fáctico, elemento de orden, el uso; el elemento de la norma de eficacia y el elemento de la norma de legitimidad. Un orden concreto total implica normalmente a los tres [37]. La tarea principal ahora es la de analizar cada uno de éstos para ver si es, a su vez, nuevamente reducible a elementos y en qué relación están éstos con el esquema de la estructura de la acción ya desarrollado. Pero, antes de embarcarse en este análisis, conviene reparar en la naturaleza del propio curso de Weber de aquí en adelante.

Procede a desarrollar, paso a paso, un sistema de tipos ideales de relación social [38]. Comenzando por tres relaciones elementales —conflicto *(Kampf)*, *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*[39]—,

[36] *Supra*, cap. X, págs. 496 y siguientes.

[37] *Cf.*, especialmente *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 17.

[38] Véase *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 20-30, para los trazos más gruesos, pero toda la parte I para aspectos más especiales.

[39] Se aplaza una consideración explícita de estos dos conceptos

construye con ellos estructuras cada vez más complejas, que culminan en conceptos tales como los de Iglesia y Estado. Resulta casi innecesario decir que esto no es, en absoluto, teoría generalizada, en el sentido presente, sino el desarrollo de la otra posibilidad de generalizar la conceptualización: la de un sistema de conceptos de tipo ideal. La unidad de esta sistematización es la relación social. El resultado es un esquema de tipos de estructura social «objetivamente posibles». Como tal, es una obra monumental, única de su tipo en alcance y refinamiento, y una mina para casi cualquier tipo de investigación empírica. Produce, en los empleos empíricos a los que la aplica el mismo Weber, el importante resultado de poner claramente de relieve la diferenciación estructural de las instituciones. Donde Durkheim sólo vio claramente el aspecto funcional de las instituciones, su relación con la determinación de la acción individual, Weber vio su aspecto estructural en un tremendo panorama «arquitectónico». Fue el mejor producto del relativismo histórico de la tradición idealista. No hay aquí espacio para estudiar todo este extraordinario sistema tipo. Algunos de sus aspectos serán tratados más tarde, al ilustrar la importancia de las consecuencias del análisis alternativo. Pero el último es el que nos interesa principalmente ahora.

No es necesario extenderse en el análisis de lo que se ha llamado elemento de la norma de eficacia. Pero merece la pena hacer algunas observaciones; sobre todo, la de que Weber formuló, aunque en forma algo distinta, todas las distinciones principales de elementos estructurales que han aparecido en el análisis anterior. En primer lugar, su definición de *Interessenlage* lo asocia directamente con *Zweckrationalität*. Esto significa que la acción está determinada por el interés sólo en la medida en la que supone adaptación de medios a fines dados, de acuerdo con criterios objetivos. Cabe decir que ésto es la orientación hacia las normas de eficacia. Es cierto que el concepto de *Zweckrationalität* de Weber no abstrae directamente del elemento de fin último. Pero, a *este* respecto, su empleo de él no implica referencia alguna a ningún tipo específico de sistema de fines últimos, ni a su papel

hasta la nota que va como apéndice de este capítulo, en conexión con Toennies.

específico. La referencia es completamente al carácter de la relación medio-fin en una situación dada, cualesquiera que sean los fines últimos. Estos no son considerados como variables a los presentes efectos. Consiguientemente, cabe concluir que este *elemento* estructural difiere del *tipo zweckrational* precisamente en la omisión de la consideración del carácter de los fines últimos. Se convierte entonces en equivalente [40] del sector medio-fin intrínseco intermedio.

Pero esto no es todo. La diferenciación interna de este sector antes explicitada se encuentra también, en lo esencial, en Weber. Como sería de esperar, esto se ve con la máxima claridad en conexión con su tratamiento del status del elemento económico. La acción está, dice, «económicamente orientada en la medida en que se ocupa, de acuerdo con su significado subjetivo, de la satisfacción del deseo de "utilidades" *(Nutzleistungen)*» [41]. «La acción económica *(Wirtschaften)* es un *pacífico* ejercicio de poder *(Verfügungsgewalt)* con una orientación fundamentalmente económica» [42]. La segunda definición, especialmente, tiene una fuerte inclinación hacia los tipos concretos. Pero, en primer lugar, excluye explícitamente la fuerza como medio para la acción económica, y posiblemente otros modos de coacción. En segundo lugar, la orientación hacia la adquisición de utilidades corresponde exactamente al análisis anterior. Es interesante observar que Weber excluye todavía más explícitamente la naturaleza específica de los fines últimos de este elemento buscador de utilidad, afirmando que no hay que considerar que se limita a las necesidades de consumo, ya que esto excluiría la «nuda adquisición». Lo esencial es que las utilidades sean realmente buscadas, no por qué lo sean [43]. La importancia de esta distinción para el estudio del capitalismo es obvia. El ánimo de lucro capitalista, su específico carácter ilimitado, no deben explicarse por motivos puramente económicos.

Además, Weber traza esencialmente la misma distinción que se

[40] Ya que también abstrae del carácter de cualquier situación *específica*.

[41] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 31.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.* Desgraciadamente, no explicita más el concepto de utilidad.

ha hecho antes entre los elementos económicos y los tecnológicos [44]. Dice: «No debiera llamarse ecónómica toda acción racional con respecto a los medios. Sobre todo, la "economía" no es idéntica a la "tecnología"» [45]. Técnica racional es cualquier empleo de medios conscientemente orientado hacia la experiencia y su análisis. Hay así una técnica de cada tipo de acción [46], es decir: es un elemento, no un tipo de acción. Sólo interviene un elemento económico en la medida en la que la escasez comparativa de los medios alternativos para un fin dado resulte importante para la elección entre ellos. Es ésta siempre una consideración que se añade a la tecnológica, no que la sustituye. Significa que se consideran los costes de uso de un medio dado para un fin dado. Esto significa, a su vez, que resulta implicada su urgencia comparativa para este fin y para otros alternativos [47]. Así, los hechos económicos fundamentales son: escasez, adaptación de medios a fines alternativos y costes. El elemento económico implica la ponderación de la urgencia relativa de usos distintos de un medio escaso dado, cosa que no le sucede al tecnológico.

Esto da todas las líneas principales de distinción. La única cualificación es la de que el status de la distinción en cuanto cuestión de elementos estructurales, aunque fuertemente sugerido, no se ve clarificado. Esto está relacionado con el hecho, señalado en el último capítulo, de que Weber tomó los conceptos de la teoría económica como su caso más importante para el tipo ideal general, implicando así todas las dificultades metodológicas inherentes a tal concepto. Pero, considerando esto y el hecho de que Weber se acercó originariamente a la economía con los prejuicios antiteóricos de la escuela histórica, alcanzó un considerable grado de clarificación metodológica del status lógico de la teoría económica, claramente superior, cabe decir, al de la mayoría de los economistas ortodoxos de hoy en día.

El status del poder coactivo en Weber, en relación con el factor

[44] Cap. VI.

[45] *Ibid.*, pág. 32.

[46] Incluidos, por ejemplo, la oración y la contemplación mística.

[47] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 33. Es éste, sin duda, un lugar inesperado donde encontrar una versión aparentemente independiente de la doctrina de los costes de oportunidad.

económico, es una cuestión más complicada que la del elemento tecnológico. Cabe, sin embargo, discernir una línea bastante claramente definible. En primer lugar, limitando «la acción económica» a los medios pacíficos, Weber, como se ha visto, excluía explícitamente el empleo de la fuerza [48]. Por lo demás, en su tratamiento sistemático separaba claramente, en distintos capítulos: los *Fundamentos Sociológicos de la Vida Económica* [49] y los *Tipos de Autoridad* [50]. Merece, pues, la pena investigar su concepto de autoridad *(Herrschaft)*, a la que claramente no consideró una categoría económica. La define como «la probabilidad de asegurar la obediencia a mandatos específicos por parte de un grupo dado de personas» [51]. Es un concepto más estrecho que el de poder *(Macht)*, que es «la probabilidad, dentro de una relación social, de ser capaz de asegurar los propios fines, incluso contra la oposición» [52]. En este sentido de máxima amplitud, el poder no está en modo alguno excluido del elemento económico de las relaciones; sí, en cambio, la autoridad. Una relación social, en la medida en la que implica consideraciones económicas, es cuestión de acuerdo, no de mando, por una parte; de obediencia, por otra.

Desde luego, el acuerdo en este sentido no excluye, en modo alguno, la desigualdad de poder de contratación, y consiguientemente la coacción [53]. Al mismo tiempo, es perfectamente posible entrar en una relación que implique sumisión a la autoridad por acuerdo voluntario. Así, Weber subraya fuertemente que la sujeción a disciplina en la empresa capitalista es, en el sentido más estricto, subordinación a la autoridad, aunque en una esfera limitada. El trabajador debe obedecer órdenes [54]. Pero todo esto no afecta al hecho central de que la autoridad es una forma específica del ejercicio del poder, que implica la posibilidad de coacción.

Weber hace todavía más estrecho el concepto de lo «político»,

[48] Véase también *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 32.

[49] *Ibid.*, págs. 31 y siguientes.

[50] *Ibid.*, págs. 122 y siguientes.

[51] *Ibid.*, págs. 28, 122. Independientemente de si al que obedece le gusta o no el contenido concreto del mandato.

[52] *Ibid.*, pág. 28.

[53] *Ibid.*, pág. 123.

[54] *Ibid.*

vinculándolo a la autoridad ejercida dentro de un área geográfica dada, por una parte, y que supone la aplicación o la amenaza de coacción física en caso de necesidad, por otra [55]. La importante distinción entre elementos políticos y económicos no puede, a los efectos presentes, encontrarse tan lejos del interés central de la economía.

Si, pues, se toma el concepto de autoridad como la clara línea que Weber traza en el punto en el que se detiene el poder económico [56], deja la siguiente situación: una vez que tienen lugar actividades que persiguen la adquisición y distribución de utilidades en una situación que implica relaciones sociales, surge la cuestión de la determinación de las relaciones de poder de los participantes en las actividades concretas. A partir de la situación que implica una completa igualdad de poder de contratación, la que parece haber sido el punto de partida de los primeros economistas clásicos [57], hay una serie de grados que implican cada vez más posibilidad de coacción a una parte de tal relación por las otras partes.

De estas relaciones de poder, cabe distinguir, *grosso modo*, dos tipos. Por una parte, la desviación respecto de la norma completamente económica puede deberse al empleo de lo que cabe llamar medios no económicos. Cabe definir a éstos como: la fuerza, el fraude y el ejercicio de la autoridad (en el sentido de Weber). El resultado del estudio de Weber parecería ser el de trazar, en estos términos, la frontera entre el poder económico y el no económico, tomando a la autoridad como el «más suave» de estos medios [58]. Por otra parte, esto deja todavía abierta la posibilidad

[55] *Ibid.*, pág. 29.

[56] El ejercicio de la autoridad para Weber puede ser o *Wirtschaftsorientiert*, ocupado del aseguramiento de utilidades, o *Wirtschaftsrelevant*, que afecta a la distribución de las utilidades en la comunidad, pero no es *Wirtschaften* como tal. La distinción de estas tres cosas es muy útil para la investigación concreta.

[57] Como dice el profesor F. H. Knight, el gran descubrimiento que está en la base de este desarrollo fue el de la ventaja mutua en el intercambio. Véase su *Freedom as fact and Criterion*, «International Journal of Ethics», vol. 39, págs. 129 y siguientes.

[58] Weber parece ocuparse poco del fraude en su esquema conceptual. Es imposible entrar aquí en la cuestión.

de desigualdades de poder, no como resultado directo de una mayor productividad sino como resultado de aprovecharse de una situación mejor (v. g., el monopolio, etc.) o de una mayor habilidad y previsión en el empleo de los medios económicos, o sea: en el logro de acuerdos voluntarios para intercambiar bienes y servicios[59].

Está por encima de esta cuestión el que las diferencias acerca del papel del elemento de poder jueguen su papel principal en la historia del pensamiento económico. En un extremo está la principal postura clásica, que descansa sobre el postulado de la «identidad natural de intereses», postura que elimina completamente el elemento coactivo. En el otro está el tipo marxista de teoría económica, una de las varias teorías que hacen de él el elemento *central*. Weber se inclina más hacia la última escuela que hacia la primera [60].

A los presentes efectos (que consisten en distinguir los principales elementos estructurales de la acción), la cuestión es más de comodidad que de principios fundamentales. Parece claramente indicada la exclusión de los medios no económicos de las posiciones de variables en el sistema de la teoría *económica* [61]. Por otra parte, es claramente posible formular tal sistema sobre el postulado de la identidad natural de intereses. El si los elementos de coacción económica debieran utilizarse para definir el mismo sistema, ampliando su horizonte, o si necesitan una formulación sistemática separada sólo puede decidirse en términos de los resultados de los intentos efectivos de hacer lo primero. No hay aquí espacio para un análisis crítico de los intentos que se han hecho.

Entretanto, debe subrayarse fuertemente que no debiera permitirse que las consideraciones sobre la simplicidad lógica de un sistema de teoría económica que excluye a la coacción oscureciesen

[59] Lo que Weber llama acertadamente «dominio a través de una constelación de intereses». *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 604-606.

[60] Desde luego, no se ocupó en absoluto de los tecnicismos específicos de la teoría económica marxista, tales como: la teoría del valor trabajo, la plusvalía, etc.

[61] Como dice Weber: «Das Pragma der Gewaltsamkeit ist dem Geist der Wirtschaft sehr stark Entgegengesetzt». *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 32.

la enorme importancia empírica de la coacción en la vida económica efectiva. Esto ha sido claramente lo que ha sucedido en la obra de la gran mayoría de los economistas liberales [62]. Weber no está sujeto a esta crítica. Tenía una profunda, casi trágica, conciencia de la importancia de la coacción en los asuntos humanos. Cualquier estudio de sus escritos políticos es suficiente para convencer a uno de esto [63].

ORDEN LEGITIMO, CARISMA Y RELIGION

Es tiempo de volver al concepto de orden legítimo, o, como se ha dicho antes, de normas de legitimidad, en relación con la acción. Tiene fundamental interés el modo como Weber trata de éste. En primer lugar, hace dos clasificaciones, cuya distinción no es, a primera vista, evidente. La primera [64] es de modos en que «cabe garantizar la legitimidad de un orden». La segunda [65] es de razones por las que la legitimidad vinculante es atribuida al orden por los actores.

La base de la distinción surge de la consideración del contenido efectivo de las clasificaciones. La garantía de la que se habla en relación con la primera puede ser puramente subjetiva *(innerlich)*, caso en el que es: *a)* efectiva, *b)* *wertrational* o *c)* religiosa. O puede ser externa, lo que significa, en términos de «interés», ciertas expectativas de consecuencias externas. La terminología aquí utilizada parece algo objetable, pero el significado esencial está claro. Es una clasificación de tipos de motivos, y consiguientemente de fuerzas, por la cual ha de explicarse la adhesión efectiva a las normas del orden en cuestión. En la terminología de este estudio, es preferible decir que estos motivos pueden ser clasificados como desinteresados e interesados. En el primer caso, el orden es consi-

[62] *Cf.*, especialmente las observaciones sobre Robbins y Souter, a este respecto, en Talcott Parsons: *Some Reflections on the Nature and Significance of Economics*, «Quarterly Journal of Economics», mayo, 1934. Marshall es otro claro ejemplo.

[63] Ver *Gesammelte Politische Schriften*, de Weber.

[64] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 17.

[65] *Ibid.*, pág. 19.

derado como una expresión de valores; consiguientemente, hay que ajustarse a él porque es valorado en sí mismo o por los valores que expresa [66]. En el otro, su existencia es parte de la situación en la que uno debe actuar: asume el papel de medios o condiciones moralmente neutrales para los propios fines del actor. Así, un comunista, que personalmente no cree en la libertad de palabra, puede invocar el derecho de hablar libremente ante los tribunales, para librarse de la cárcel y así favorecer su propia causa. Tal derecho [67] es parte del orden legítimo de la sociedad presente, que utiliza como medio para sus propios fines. Weber puede ser interpretado en el sentido de señalar que, aunque los intereses puedan ser moralmente completamente neutrales para el orden, pueden, sin embargo, jugar un papel en la garantía del mismo, o sea: en el mantenimiento de su función.

La otra clasificación está en un plano distinto: el de los motivos por los que la *legitimidad* es adscrita al orden, no el de por qué el orden es sostenido en la acción. Negativamente, el hecho notorio es el de que el interés decae por completo. Aunque el interés puede ser una razón muy importante para adaptarse a un orden, no tiene nada que ver con la adscripción de legitimidad —o de ilegitimidad— al mismo. Aquí sólo los elementos de motivos desinteresados tienen un puesto. Pero la subclasificación de éstos por Weber es algo distinta de la anterior. Es: *a)* tradicional, *b)* afectiva, *c) wertrational* y *d)* se sostiene que es legal por institución positiva *(Satzung)*. No parece lo bastante importante como para investigar aquí por qué Weber eliminó los motivos religiosos y añadió los tradicionales. Sobre esto último sólo cabe señalar que dice: «la legitimidad de un orden en virtud de la *santificación* de la tradición es en todas partes el ejemplo más universal y original» [68]. Esta vinculación del tradicionalismo a la *santidad* es un rasgo notorio de su constante tratamiento del primero.

Interesa señalar aquí un desplazamiento respecto del significado original de *wertrational*, que corresponde directamente al señalado previamente en *zweckrational*. Aunque aparece el término

[66] O combatido por motivos desinteresados.
[67] Con ciertas restricciones.
[68] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 19.

absoluto [69], lo importante en el contexto parece ser no el carácter absoluto sino el «carácter último» (en el sentido de este estudio) del valor. Esto resulta evidente a partir del hecho de que *zweckrational* se ha identificado con interés: preocupación por una cosa o persona en la medida en que puedan ser utilizables como medios, o debieran ser tenidos en cuenta como condiciones intrínsecamente importantes. *Wertratrional*, por otra parte, se identifica aquí con la desinteresada actitud de valoración de una cosa por sí misma, o como una expresión directa o encarnación de un valor último, que consiguientemente no puede, en esa medida, ser simplemente «utilizado» como medio. Con otras palabras: la distinción entre *zweckrational* y *wertrational*, originalmente una distinción de *tipos* de acción racional hipotéticamente concretos, se ha convertido en una distinción entre elementos estructurales de sistemas de acción, reconocibles como propiedades de actitudes. Apareciendo en el contexto en el que aparece, esto no puede sino ser significativo.

La cuarta categoría, institución positiva de normas que se consideran legales, puede ser considerada, desde el presente punto de vista, como una categoría de legitimidad derivada. La creencia en la legalidad implica que la agencia instituyente tiene derecho a instituir tales normas. Entra, para Weber, en dos subtipos: acuerdo e imposición *(Oktroyierung)*. En el primer caso, debiera indicarse, el mero hecho de que personas con intereses lleguen a un acuerdo no es bastante. Para que pueda haber legitimidad, debe asumirse una obligación de llevar a cabo los términos del acuerdo. Esto resultará implicar uno o más de los otros tres elementos, sobre todo el de *Wertrationalität* (en el nuevo sentido). Es obvia la conexión de esto con el análisis por Durkheim de las relaciones de contrato. El elemento de legitimidad de los acuerdos es una parte del «elemento no contractual del contrato» de Durkheim [70]. Así, el acuerdo puramente voluntario es el caso límite en el que el elemento de legitimidad se ve reducido a un mínimo. Pero esto no implica en modo alguno que se vea eliminado.

En el momento presente, no nos proponemos investigar más las relaciones mutuas entre la tradición, el afecto y la *Wertratio-*

[69] Tanto aquí como en la clasificación de *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 17.
[70] *Supra*, cap. VIII.

nalität (en el *segundo* sentido, que se empleará de ahora en adelante). Pero el análisis ha ido ya lo suficientemente lejos como para justificar algunas conclusiones. La legitimidad es, para Weber, una cualidad de un orden, o sea: de un sistema de normas que regulan la conducta, o, al menos, hacia las que la acción puede (o debe) estar orientada. Esta cualidad es imputada al orden por los que actúan en relación con él. Hacer esto implica adoptar un tipo dado de actitud hacia las normas implicadas, que cabe calificar de actitud de aceptación desinteresada. Para decir las cosas de modo algo distinto, para alguien que sostenga que un orden es legítimo, el ajustarse a sus reglas se convierte, en esta medida, en una cuestión de obligación moral.

Así, Weber llegó al mismo punto alcanzado por Durkheim cuando interpretó la compulsión como autoridad moral. Además, Weber enfocó la cuestión desde el mismo punto de vista: el de un individuo que se considera actúa en relación con un sistema de reglas que constituyen condiciones de su acción. De la obra de ambos hombres ha surgido la misma distinción de elementos de actitud hacia las reglas de tal orden: interesados y desinteresados. En ambos casos, un orden legítimo se contrapone a una situación del juego incontrolado de intereses [71]. Ambos han concentrado su especial atención sobre el último elemento. No es probable que tal paralelo sea puramente fortuito [72]. Pero el paralelo llega mucho más lejos. Surge la cuestión de si es necesario dejar el análisis de los elementos de motivo implicados en la legitimidad al pluralismo de los tres mencionados en la clasificación de Weber [73], o si es posible encontrar en Weber alguna indicación de una concepción unificadora más general, en términos de la cual los tres puedan ser mutuamente relacionados. Tal principio unificador está indiscutiblemente presente en el concepto de carisma.

El mismo Weber trata de este concepto en una serie de contextos distintos [74], que suponen diferencias de énfasis bastante agudas.

[71] *Cf.*, *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 648.

[72] El que ambos tuviesen una formación jurídica tiene probablemente algo que ver con la analogía de sus enfoques, en la medida en que se diferencian del de Pareto.

[73] Tradición, afecto, *Wertrationalität*.

[74] Los principales puntos son: *Wirtsch. u. Ges.*, págs. 140-148; 227 y

Hay, sin embargo, un claro hilo de continuidad que corre por todas ellas, consistente precisamente en la relación del carisma con el concepto de legitimidad. El investigar esto supondrá alguna interpretación, que trascenderá de la simple exposición, pero es del tipo que resulta inevitable en tal situación.

Ya se ha tratado brevemente de la concepción, en conexión con la tipología religiosa de Weber [75]. Se señaló allí que Weber toma como punto de partida el contraste con la rutina *(Alltag)*. El carisma es, pues, una cualidad de las cosas y de las personas en virtud de la cual se ven específicamente separadas de lo ordinario, cotidiano, rutinario [76]. Es interesante señalar que Weber, en varias ocasiones, contrapone específicamente el carisma al elemento económico. Es, como tal, «*spezifisch wirtschaftsfremd*» [77].

Esta separación caracteriza a las cosas o a las personas carismáticas. No está inmediatamente relacionada como tal con la acción; es una cualidad de las cosas, personas, actos, etc., concretos. Pero se ofrece un atisbo de la relación con la acción en el tipo de actitud que los hombres adoptan hacia las cosas o personas carismáticas. Weber aplica varios términos, pero cabe quedarse con dos. Aplicada a una persona, la cualidad carismática es ejemplar *(vorbildlich)* [78], algo que hay que imitar. Al mismo tiempo, su reconocimiento como una cualidad excepcional que confiere prestigio y autoridad es un deber [79]. El líder carismático trata siempre a los que le resisten o no le tienen en cuenta, dentro del ámbito de sus pretensiones, como delincuentes en activo. Sobre la base de esta caracterización, parece legítimo concluir que el carisma implica una actitud específica de respeto, y que este respeto es

siguientes; 250-261; 642-649; 753-778; *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 268-269.

[75] *Supra*, cap. XV, págs. 696 y siguientes.

[76] Rutina, aquí, claramente no significa lo realizado habitualmente sino más bien lo «profano». Las oraciones de la mañana, aunque rezadas diariamente, no son *Alltag*.

[77] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 142. Compárese la afirmación de Durkheim: «el trabajo es la actividad profana por excelencia», citada antes (cap. XI).

[78] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 140.

[79] *Ibid.*

como el que se debe a un deber reconocido. Es claramente la actitud ritual de Durkheim: la autoridad carismática es una fase de la autoridad moral.

Con otras palabras: el carisma está directamente vinculado a la legitimidad; es realmente el nombre, en el sistema de Weber, de la fuente de legitimidad en general. La principal dificultad del concepto surge del hecho de que, aparentemente, no lo concibió originalmente en estos términos generales, en relación con un esquema de la estructura de la acción. Fue, más bien, concebido en términos de una teoría mucho más específica del *cambio* social, y desarrollado a partir de ahí. Ya ha habido ocasión de desarrollar la teoría en términos de su ejemplo empírico más importante para Weber: el papel del profeta [80].

El principal contexto es el de una ruptura de un orden tradicional. De ahí dos de los aspectos más destacados del concepto de carisma: su asociación con el antitradicionalismo como su carácter revolucionario [81] y su asociación especialmente estrecha con una persona específica: un líder. El profeta es, así, el líder que se enfrenta explícita y conscientemente con el orden tradicional —o con aspectos de tal orden—, y que pretende autoridad *moral* para su postura, cualesquiera que sean los términos en los que la exprese, tal como la voluntad divina. Es deber de los hombres oírle y seguir sus mandatos o su ejemplo. A este respecto, es también importante señalar que el profeta es alguien que se siente renacido. Es cualitativamente distinto de otros hombres en cuanto que está en contacto con, o es el instrumento de, una fuente de autoridad mayor que cualquier establecida, o cualquiera cuya obediencia pueda deberse a cálculo de ventaja.

Si el concepto de carisma está orientado hacia este contexto concreto, entonces el problema esencial es el de la relación del carisma profético con la legitimidad de los órdenes que gobiernan la vida cotidiana. En *este* sentido revolucionario, sostiene Weber, el carisma es, lógicamente, un fenómeno temporal. El mensaje del profeta, para encarnar en una estructura cotidiana permanente, para institucionalizarse, necesita sufrir un cambio fundamental.

[80] *Supra,* cap. XV, págs. 699 y siguientes.
[81] *Wirtsch. u. Ges.*, pág. 759.

En este proceso, la autoridad que ejercita el profeta, en virtud de su *carisma* personal, puede desarrollarse en una de dos direcciones: una estructura tradicionalista o una estructura racionalizada [82].

El punto crucial del desarrollo concreto viene con la cuestión de la sucesión, a raíz de la muerte del líder carismático originario. No es necesario entrar en los varios modos concretos en que cabe, con mayor o menor éxito, hacer frente a la situación. Sólo se indicarán los dos resultados principales. En uno de los casos, la cualidad carismática se transfiere, según una de varias reglas posibles, de una persona concreta (o grupo de personas) a otra. El ejemplo más corriente, aunque en modo alguno el único posible, es el carisma hereditario *(Erbcharisma)* [83]. Luego el elemento de sacralidad, la cualificación para ciertas funciones, es inherente a la persona concreta particular en virtud de su nacimiento, y un acto dentro de la esfera dada resulta legítimo en virtud de que *él* lo realiza.

El correlato de esto es alguna definición de la norma que contiene la misión del profeta. En este caso adopta la forma de un sistema tradicionalista de normas (un derecho sagrado) que entraña la misma calidad de santidad, de carisma que la persona del legislador. De este modo surgen lo que son para Weber las dos características principales de la autoridad tradicional [84]: un cuerpo tradicional de normas consideradas sagradas e inalterables y, *dentro del* margen de libertad dejado por éstas y por la posibilidad de su interpretación, un área de autoridad personal arbitraria del legislador, legitimada por su cualidad personal generalmente carismática. En virtud de este proceso, el carisma pasa, de ser la fuerza específicamente revolucionaria, a ser, por el contrario, la sanción específica del tradicionalismo inmóvil [85].

La alternativa de este modo de rutinización es una línea de desarrollo que implica considerar a la cualidad carismática objetivada y, consiguientemente, susceptible de divorcio respecto de la

[82] Véase en general: *ibid.*, Parte III, cap. X, *Die Umbildung des Charisma*.

[83] *Gentilcharisma* es un subtipo de esto.

[84] *Cf. Wirtsch. u. Ges.*, págs. 130 y siguientes.

[85] *Ibid.*, pág. 774.

persona concreta particular. Se convierte entonces en[86]: *a)* o transferible, *b)* u obtenible por una persona mediante sus propios esfuerzos, *c)* o, finalmente, no, en absoluto, una cualidad de una persona como tal sino de un cargo, o de una estructura institucional, sin referencia a cualidades personales. Los dos primeros la vinculan todavía a personas concretas, aunque no son profetas independientes o sus descendientes de sangre. Sin embargo, en el tercer caso, el carisma sólo resulta inherente al cargo o al sistema objetivo de reglas. Apenas es necesario indicar que éste es el camino que lleva a la organización burocrática y a la «legalidad» como criterio de legitimidad. El punto esencial es el de que la búsqueda de la fuente de la legalidad siempre devuelve a un elemento carismático, sea por sucesión apostólica, derecho revelado *(Geneva* de Calvino), derecho divino o una voluntad general.

Así, es evidente que lo que cambia en el paso de la profecía revolucionaria a la autoridad cotidiana tradicional o racional no es la cualidad carisma como tal sino sus modos concretos de encarnación [87] y sus relaciones con otros elementos del complejo concreto particular. Realmente, el tratamiento más completo por Weber de la legitimidad [88] no deja lugar a dudas sobre que no hay un orden *legítimo* sin un elemento carismático. En el tradicionalismo esto viene siempre dado en la santidad de la tradición [89]. Esto implica más que el simple hecho de que las cosas *han sido* hechas de un cierto modo y que la gente considera «una buena cosa» continuar del mismo modo. Hay un claro *deber* de hacerlas del modo tradicional. Análogamente, en una estructura burocrática racional debe haber siempre una fuente de la legalidad de su orden, que es, en último término, carismática. Finalmente, lo mismo cabe decir del tradicionalismo preprofético [90].

Así definido, el carisma cubre un campo considerablemente

[86] *Ibid.*, pág. 771.

[87] Considerado como variable, el elemento mismo permanece invariable a través de una serie de distintos valores.

[88] *Ibid.*, págs. 642 y siguientes. Esta sección está probablemente inacabada, como lo están muchas de esta obra.

[89] Al hablar del tradicionalismo, Weber utiliza casi siempre el término sagrado *(heilig)*.

[90] *Supra*, cap. XV, págs. 697-698.

más amplio que lo que generalmente se llama religión. Pero ya se ha indicado que la probable génesis de la concepción en la propia mente de Weber partió del papel del profeta en el sentido más específicamente religioso. ¿Cuál, pues, es su relación con la religión? Para contestar a esta pregunta hay que remontarse al puesto del carisma en la religión primitiva. Como se señaló [91] a ese respecto, la especial separación de la cualidad de carisma está correlacionada con la concepción de un mundo de entidades supernaturales en el sentido específico de la exposición anterior [92]. Realmente, este sentido de lo sobrenatural no es sino el correlato ideológico de la actitud de respeto. Correspondiendo al dualismo de actitud, que se ha encontrado en el pensamiento tanto de Durkheim como de Weber, entre el de uso utilitario moralmente neutral y respeto moral o ritual hay uno de «mundos» o sistemas de entidades, en este sentido muy general: el dualismo de la naturaleza y lo sobrenatural [93].

Weber ha definido la acción religiosa como una acción en relación con entidades sobrenaturales así concebidas. Luego las ideas religiosas pudieran definirse, en el sentido más amplio posible, como cualesquiera concepciones que los hombres tienen de estas entidades sobrenaturales y de sus relaciones con el hombre y con la naturaleza. Luego, al nivel simbólico, empieza a estar implicada la cuestión del significado. Los sucesos no se limitan a «suceder», y a «suceder a» los hombres, sino que pueden ser interpretados en el sentido de que tienen un significado, en el sentido de que simbolizan o expresan las acciones, voluntad u otros aspectos de las entidades sobrenaturales.

Es necesario un nuevo eslabón lógico para completar la cadena. La exposición del estudio de la religión por Durkheim puso de relieve el papel central de la actitud activa de los hombres hacia los aspectos no empíricos del universo. En términos de las ideas de Weber, cabe analizar algo más esta relación. Cabe sostener que

[91] *Supra*, cap. XV, pág. 697.

[92] Y, obsérvese, *sólo* en este sentido específico.

[93] Cuando Durkheim rechazó la definición de religión en cuanto ocupada de cosas sobrenaturales, el concepto de lo sobrenatural era distinto del aquí utilizado. Este es, como debiera resultar evidente, plenamente congruente con la postura teórica de Durkheim.

los «intereses» [94] religiosos de Weber son otro nombre para estas actitudes activas. Los elementos religiosos de la acción se ocupan de las relaciones de los hombres con las entidades sobrenaturales. Los intereses religiosos definen las direcciones de estas actividades, los fines que los hombres pueden esperar alcanzar por medio de estos actos.

Al nivel «primitivo», las acciones religiosas siguen siendo una serie más o menos desintegrada de actos que persiguen intereses particulares. El mundo de las entidades sobrenaturales no está, él mismo, integrado en un sistema plenamente racionalizado [95]. De acuerdo con las exigencias de la vida, tal y como ellas surgen, y con las ayudas sobrenaturales suministradas en la cultura tradicional, estos intereses son definidos y perseguidos. Aquí es difícil la cuestión de la influencia de las ideas religiosas [96]. Es probablemente más seguro hablar de ideas, intereses, actitudes de valor y actos como de un complejo único, en el que las relaciones de prioridad son sumamente difíciles de establecer. Weber no hace una contribución muy grande a esta cuestión.

Sin embargo, al nivel profético, ha contribuido mucho a clarificar las relaciones [97]. Ha mostrado que, una vez iniciado en una determinada dirección el intento de racionalizar el significado del mundo en un sistema racionalmente consistente, hay una dialéctica inmanente de este proceso de racionalización. Puede ir a un paso más o menos rápido; en uno o varios aspectos, puede, en un desarrollo dado, ser llevado a conclusiones más o menos radicales,

[94] La utilización de este término, tanto en este contexto como en el anterior, en el que se contrasta con el de desinteresado, es contundente. Se mantiene aquí porque es el uso propio de Weber. El interés por el contexto religioso, sin embargo, es equivalente a una combinación de los fines transcendentales y de las actitudes de valor último de la exposición anterior.

[95] Esta es, naturalmente, una cuestión de grado. Un sistema completamente desintegrado difícilmente constituiría una religión. Compárese con la definición de Durkheim.

[96] Que son, fundamentalmente, del orden del mito. *Cf. supra*, cap. XI, pág. 525.

[97] Compárese con la nota que va como apéndice del cap. XIV, *supra*.

o detenido en distintos puntos. Pero las líneas principales están claras. Hay un número limitado de posibilidades mutuamente exclusivas.

En la exposición de Durkheim, las ideas religiosas fueron tratadas, en lo fundamental, negativamente, como ideas que se ocupan de los aspectos no empíricos del mundo. Los resultados de Weber hacen posible definirlas más precisamente. Son ideas que no sólo se ocupan de *cómo* funciona el mundo sino de *por qué*, en un sentido teleológico. Se ocupan del «significado» del mundo. Desde este punto de vista, las ideas religiosas están inseparablemente ligadas a los intereses humanos, y viceversa. Weber ha mostrado cómo el problema del mal, especialmente del sufrimiento, constituye un punto de partida central para la formulación de la cuestión del significado. Recíprocamente, lo que los intereses religiosos humanos *puedan* ser viene a ser definido en términos de la concepción del significado del mundo.

Esta relación mutua no es, plenamente, un círculo completamente relativista. Cabe decir, en general, qué tipo de significado y de interés están implicados. El significado es precisamente el implicado en el sentido teleológico anterior. Si un amigo se mata en un accidente de automóvil, el «cómo» está normalmente bastante claro en un sentido científicamente satisfactorio. Es cierto que nuestro conocimiento de la fisiología de la muerte no es, en modo alguno, completo; y no es probable que el amigo del muerto esté en posesión de más de una pequeña fracción de ese conocimiento. Pero no es esto lo problemático para él. Lo es, más bien, el «por qué» en un sentido relativo a un sistema de valores. La cuestión es: ¿a qué propósito o valor podía servir su muerte? En esta acepción, tal suceso puede ser percibido como especialmente desprovisto de sentido.

El «significado» en cuestión, pues, es el importante para un contexto de valor teleológico, no para un contexto explicativo científico. Los intereses son los de las realizaciones de valor último, con los que nos identificamos. A este respecto, debe indicarse que las ideas religiosas de las que se ocupa fundamentalmente Weber no son, como tales, exclusivamente ideas de valor, o fines de la acción. Son, más bien, interpretaciones racionalizadas del significado del mundo, incluido un sistema metafísico completo. De

estos postulados metafísicos fundamentales, pues, hay que extraer el significado que el mundo *pueda* tener para el hombre y, de éste, a su vez, lo que puedan ser «significativamente» sus valores últimos.

Es más bien el de que tales ideas canalizan intereses religiosos; de ahí que definan fines últimos y, a través de ellos, influyan sobre la acción. Su papel funcional puede ser considerado análogo al de las instituciones [98].

No constituyen ellos mismos fines de la acción sino, más bien, un esquema de condiciones ideales en las cuales cabe perseguir los fines. Cuáles sean los fines concretos con sentido depende de cuál sea la estructura de este esquema. Pero para que influya sobre la acción presupone ciertos intereses típicos de los hombres. El más importante en el presente contexto es el interés por dar a su vida un significado. Correlativo a éste es el hecho de que todos los hombres respetan o consideran sagradas ciertas cosas. Las variaciones no están en este mismo hecho básico sino en el contenido concreto de lo sagrado.

Aunque la búsqueda de un significado del mundo lleve a una de las posibles posturas metafísicas, no debe esto interpretarse, muy enfáticamente, en el sentido de significar que la actitud de respeto o los intereses humanos correlativos a tal teoría sean entidades metafísicas. Son hechos empíricos estrictamente observables. El hombre es una entidad que, en relación con su naturaleza y con el tipo de situación en la que está colocado, se sabe que desarrolla interpretaciones metafísicas de su mundo. Pero el si es este tipo de entidad o el si está colocado en este tipo de situación no es una cuestión metafísica sino una cuestión de hecho. La postura aquí adoptada, derivada, sobre todo, de Durkheim y de Weber, debe ser criticada y defendida sobre una base empírica.

Es ahora posible reinterpretar el carisma. Es la cualidad que acompaña a los hombres y a las cosas en virtud de sus relaciones con lo «sobrenatural», o sea, con los aspectos no empíricos de la realidad, en la medida en la que prestan «significado» teleológico a los actos de los hombres y a los sucesos del mundo. El carisma no es una entidad metafísica sino una cualidad observable estric-

[98] En términos de Weber, definibles como «formas de orden legítimo».

tamente empírica de los hombres y de las cosas en relación con los actos y actitudes humanos.

Aunque su horizonte sea más amplio que el religioso en el sentido usual, es inherente al concepto una referencia religiosa. O sea, los intereses de valor último de los hombres están, de modo natural, inseparablemente ligados a sus concepciones de lo sobrenatural, en este sentido específico. Es, consiguientemente, a través de esta referencia religiosa como el carisma puede servir como fuente de legitimidad. O sea: hay una solidaridad intrínseca entre las cosas que respetamos (trátese de personas o de abstracciones) y las reglas morales que regulan las relaciones y acciones intrínsecas. Esta solidaridad está conectada a la referencia común de todas estas cosas a lo sobrenatural y a nuestras concepciones de nuestros propios valores e intereses últimos, ligados a estas concepciones de lo sobrenatural. La distinción entre legitimidad y carisma puede ser enunciada, en términos generales, del siguiente modo: la legitimidad es el concepto más restringido, en el sentido de que es una cualidad imputada sólo a las normas de un orden, no a personas, cosas o entidades «imaginarias», y su referencia es a la regulación de la acción, sobre todo en sus aspectos intrínsecos. La legitimidad es, así, la aplicación o encarnación *institucional* del carisma.

Al acabar esta exposición, es interesante indicar explícitamente la correspondencia extraordinariamente estrecha de Durkheim con Weber, tanto en el enfoque de esta serie de problemas como en el tratamiento de los mismos. A pesar de sus diferencias —la absorción de Weber en los problemas de la dinámica social y la casi completa indiferencia de Durkheim hacia ellos; la preocupación de Weber por la acción y la de Durkheim por el conocimiento de la realidad—, sus resultados son casi idénticos en el esquema conceptual básico al que llegan. La identidad se aplica a, cuando menos, dos puntos estratégicos: la distinción entre los motivos morales y no morales de la acción en relación con las normas y la distinción entre la calidad de las normas como tales (Weber, legitimidad; Durkheim, autoridad moral) y el elemento más amplio del que ésta es una «manifestación» (Weber, carisma; Durkheim, sacralidad). La correspondencia es tanto más sorprendente cuanto que los dos partieron de polos opuestos de pensamiento: Weber, del idealismo histórico; Durkheim, de un positivismo muy auto-

consciente. Además, no hay rastro alguno de influencia mutua. No hay referencia alguna en las obras de cualquiera de los dos a las del otro. Cabe sugerir que tal acuerdo se explica muy fácilmente como una cuestión de interpretación correcta de la misma clase de hechos.

Finalmente, la correspondencia se extiende al teorema sociologista: no sólo al teorema mismo sino al modo concreto de su enunciado. Se recordará que las opiniones de Durkheim sobre este tema fueron acusadas de ser «made in Germany» [99]. Ya se ha señalado lo extremadamente improbable de esto. Pero, en el presente contexto, lo importante es que Weber se revolvía consciente y explícitamente contra la mayor parte del organicismo predominante en la teoría social alemana, que identificaba ampliamente con la metodología intuicionista que tan severamente criticaba. Frente al realismo de esta tendencia, era casi un nominalista social militante. Una gran parte de la polémica alemana contra él se ha basado en este hecho [100].

Weber descartó implacablemente de su obra todas las entidades no empíricas. El único *Geist* con el que tendría algo que ver es una cuestión de actitudes e ideas empíricamente observables que cabe relacionar directamente con la motivación comprensible de la acción. Pero, a pesar de esto, adopta claramente una postura sociologista. Porque uno de sus resultados más fundamentales es el del papel social dominante de las ideas religiosas y de las actitudes de valor —encarnaciones específicas o valores de carisma— *comunes* a los miembros de un gran movimiento social o de toda una sociedad. Realmente, sólo en la medida en la que las actitudes derivadas de las doctrinas del *karma* y de la transmigración son comunes a todos los hindúes está legitimada la casta, y sólo en la medida en la que la ética protestante era común a muchos había una motivación adecuada para un control ascético racional sobre la vida cotidiana. Una sociedad sólo puede estar sujeta a un orden legítimo, y, por consiguiente, sólo puede ser, a un nivel no biológico, algo distinto de una balanza de poder de intereses, en la medida en la que haya actitudes de valor *comunes* en la sociedad.

[99] *Supra*, cap. VIII, pág. 390.

[100] El caso más extremo es el análisis de Spann de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Véase su *Tote und lebendige Wissenschaft*.

Aquí es, exactamente, donde Durkheim surgió en su interpretación del posible significado de la realidad social. Es lo que *queda* tras la crítica de Weber del organicismo histórico del pensamiento idealista alemán. El tratamiento individualista por Weber del carisma, en conexión con el papel del profeta, no toca, en modo alguno, este punto fundamental. Sirve simplemente para corregir el principal defecto encontrado en el propio enunciado de Durkheim, debido a su moroso positivismo sociologista. Este era el de la implicación de que el papel empírico del elemento de valor se limitaba a sancionar el *statu quo* institucional. Weber, por el contrario, a través de su teoría de la profecía y de los procesos de rutinización del carisma muestra todavía otro aspecto del cuadro. Su postura no está en absoluto en conflicto con la de Durkheim, sino que simplemente proporciona una nueva extensión de su aplicación que Durkheim no consiguió desarrollar. Este avance se debió, sobre todo, a la perspectiva comparativa de Weber y a su preocupación correlativa por los problemas del cambio social.

Debieran mencionarse otros dos puntos antes de dejar el concepto de carisma. Ya se ha indicado[101] que Weber no sostuvo que los sistemas de ideas plenamente racionalizados de los que se ocupó su análisis comparativo de la religión estuviesen, en la precisamente formulada forma ideal típica en la que los muestra, efectivamente presentes en las mentes de las grandes masas de gente que, pretende, han sido influenciadas por ellos. Estas racionalizaciones constituyen casos límites —casi «exageraciones»— de las tendencias significativas implícitas en las actitudes de masa. Esta circunstancia da una clave a la dirección general de interpretación de sus opiniones sobre el papel de las ideas y de los elementos de valor. Se recordará que entre los motivos de atribución de legitimidad a un orden[102] distinguió los afectivos y los *wertrational*. Este puede ser interpretado en el sentido de que se refiere a la formulación del caso racional tipo. En armonía con el carácter residual de la categoría de afecto, cabe interpretar que el motivo afectivo incluye, al menos, elementos de valor en la medida en que les falta una formulación racional completa y consistente.

[101] Véase cap. XVI, pág. 743.
[102] *Supra*, pág. 805.

Esto se ve especialmente indicado por la estrecha relación entre los términos por los que se caracterizan «la afectividad» y el carisma [103], lo que hace legítimo concluir que el «afecto» de Weber es, a este respecto, la contrapartida del «sentimiento» de Pareto y de la actitud de valor último empleada en este estudio. La distinción entre este concepto y el de *Wertrationalität* es la contrapartida de la de Pareto entre el tipo polar de «residuo», principio claramente formulado y no ambiguo, y un «sentimiento», o, en la terminología empleada aquí, un fin último y una actitud de valor último. La principal importancia de esta distinción es la de señalar qué significa que para Weber también el papel de los elementos de valor *no* se limite al caso excepcional de la formulación clara y lógica de las ideas metafísicas y de los fines últimos. Las desviaciones respecto de las normas racionales no deben ser interpretadas *ipso facto* como pruebas del papel de los factores psicológicos. Realmente, el concepto de carisma es formulado de modo que no implique específicamente esta limitación.

Desgraciadamente, Weber en modo alguno analiza ampliamente las relaciones implicadas. Sin duda, hasta cierta medida las ideas deben ser consideradas manifestación de los mismos elementos básicos que las actitudes y que los actos. Pero no son plenamente función de los sentimientos. El elemento cognoscitivo es, sin duda, un elemento independiente indispensable, por imperfectamente racionalizado que esté. Es función de los aspectos verdaderos de la realidad, no de los aspectos puramente imaginarios. Pero incluso menos que en el caso de las ideas científicas es *plenamente* esto. Como muestra Weber, hay implicado un elemento subjetivo en la dirección de interés y de los modos de plantear los problemas del significado del mundo. Al explicitar esto resultaría implicado un concepto de *Wertbeziehung*. Realmente, éste es el punto de partida para una *Wissenssoziologie* de las ideas metafísicas y religiosas, como el concepto de *Wertbeziehung*, en su metodología científica, lo fue para una de las ideas científicas. El enunciado más general es el de que la realidad no empírica (con especial referencia al problema teleológico del significado), nuestras con-

[103] La «fe efectiva» lo es en la «validez de lo nuevamente revelado o de lo ejemplar». *Wirtschaft. u. Ges.*, pág. 19.

cepciones cognoscitivas de la misma, las actitudes de valor no racionalizadas y la estructura de las situaciones en las que actuamos y sobre las que pensamos son elementos en una relación de mutua interdependencia. Pero esto es más un enunciado del problema que una solución. Tal solución estaría fuera del ámbito de este estudio. Es uno de los campos más fundamentales para un futuro estudio analítico y empírico [104]. La importancia de Weber está en que lo abrió y en que formuló los elementos del problema de un modo que promete llevar a resultados tangibles. Está en las fronteras de su pensamiento [105].

RITUAL

La gran excepción a la notable correspondencia entre Weber y Durkheim en cuanto a las categorías básicas de su tratamiento sociológico de la religión es la del ritual. Este elemento, tan central para Durkheim, no tiene, lo que es bastante curioso, un puesto explícito en el sistema de conceptos de Weber. Sería, realmente, un serio golpe para la tesis de la esencial analogía entre los esquemas conceptuales de estos dos hombres el que resultase o que Weber había desconocido por completo los hechos empíricos del ritual o que había puesto en ellos una interpretación radicalmente incongruente con la de Durkheim.

No sucede, sin embargo, así. Por el contrario, aunque estos elementos no sean explícitamente reunidos por Weber para constituir una teoría del ritual, están presentes en su pensamiento todos los elementos principales de una teoría muy próxima a la de Durkheim. Todos ellos han sido encontrados en partes anteriores de la exposición. Queda aquí el exponerlos en su importancia para este concreto fenómeno.

En primer lugar, una mirada retrospectiva al tratamiento anterior de la sociología comparativa de la religión por Weber mostrará en el acto que no descuidaba en modo alguno los hechos

[104] No se intenta aquí un ulterior análisis. En la nota que va como apéndice del cap. XIV, *supra*, se hace un amplio enunciado del problema del papel de las ideas.

[105] Como muestra el carácter residual del concepto de afecto.

empíricos del ritual, sobre todo la magia, sino que estaba vitalmente interesado en ellos. Una de sus dos direcciones principales de racionalización fue la de la eliminación de los elementos mágicos [106]. En su exposición del fracaso de ambas, la ética religiosa china y la india, para desarrollar una racionalización completa de la conducta práctica, hizo mucho hincapié en que ninguna de las dos consiguió atacar a la gran masa de la magia popular, aunque las élites mismas se abstuvieran de participar. La ética puritana, por otra parte, se caracterizaba por una hostilidad profundamente arraigada hacia la magia, especialmente, pero también hacia el ritual en general. El atribuir sacralidad a los medios invocados era idolatría, y la magia ponía en tela de juicio la finalidad del orden divino, expresión de la voluntad de Dios. Sólo tenía que suponerse cuando se reveleba alguna interferencia con él, como en las acciones de los santos predestinados. Los únicos rituales a los que se les permitía continuar era los que se creía estaban directamente sancionados por la revelación; a saber, el bautismo y la comunión [107].

En segundo lugar, este fracaso en el intento de extirpar el ritual, especialmente la magia, está, sin duda, muy estrechamente relacionado en la mente de Weber con el fracaso en el intento de acabar con el tradicionalismo [108]. Tanto es así que cabe fácilmente sospechar que la acción tradicional sea la principal categoría del pensamiento de Weber en la que el ritual se encuentra escondido. Pero, ¿es esto meramente una sospecha o hay más pruebas a su favor?

Hay, sin duda, pruebas. En primer lugar, se ha señalado varias veces que Weber aplica frecuentemente el adjetivo sagrado [109] a la tradición. Realmente, apenas si resulta posible hablar del tradicionalismo como elemento de su pensamiento sin esta referencia, porque sólo con ella resulta una forma de orden *legítimo*. También, es sólo a este respecto como juega un importante papel

[106] *Entzauberung der Welt*. Véase especialmente *Religionssoziologie*, vol. I, págs. 512-513.

[107] Es fácil que la ética religiosa asiática haya *trascendido* a la magia. Nunca se volvieron contra ella para extirparla.

[108] En las distintas ramas de la Cristiandad esta relación es muy sorprendente.

[109] *Heilig*.

en el esquema analítico de Weber. Para Durkheim, las prácticas rituales eran «prácticas en relación con las cosas sagradas». Puesto que la sacralidad, o la actitud ritual, es una característica esencial del ritual, una fuente de la sacralidad de la tradición puede fácilmente ser la de que parte de ella, cuando menos, es tradición ritual.

Pero cabe llevar todavía más lejos el análisis. El concepto de carisma, que es casi otro nombre para la sacralidad, o para su fuente, está directamente asociado tanto con el tradicionalismo preprofético como con el posprofético. La tradicionalización de una doctrina o mensaje proféticos *es* precisamente un proceso de transferencia de la cualidad carismática de la persona del profeta a normas y portadores de autoridad tradicionalizados. La asociación entre el carisma y el tradicionalismo es muy íntima. No hay razón para que no se aplique esto al ritual.

Pero hay un eslabón final de la cadena. Tras la primera, la etapa «mana» de la encarnación del carisma, surge la cuestión del significado, y con ella entra en escena el simbolismo. Las cosas y sucesos que tienen un significado, pues, deben ser interpretados, a este efecto, como representaciones simbólicas de entidades sobrenaturales. Esa es la fuente de la santidad de estas cosas sagradas. Adquieren, en virtud de esto, una cualidad *carismática*. Ciertamente, entre estas «cosas» y sucesos que son símbolos significativos de entidades «sobrenaturales» están incluidas las *acciones*. En dicha medida, pues, ¿no es ésta precisamente la definición de ritual de Durkheim como «acciones relativas a cosas sagradas»? Realmente, ésta es precisamente la definición por Weber de acto religioso, excepto en cuanto que Weber sustituye «cosa sagrada» por «entidad sobrenatural», o sea: el símbolo por la cosa simbolizada [110]. Además, es fundamental para el enfoque de Weber lo más importante del de Durkheim: el papel de la relación simbólica. Apenas si cabría pedir una correspondencia más estrecha.

Finalmente, Weber sostiene que el primer y universal efecto de la entrada del simbolismo en la situación es el estereotipamiento de la tradición. Consiguientemente, con este vínculo con el tradi-

[110] En una posible relación simbólica. *Supra*, cap. V, pág. 277; XI, pág. 519.

cionalismo el círculo está cerrado. Pero, ¿por qué esta íntima asociación entre ritual, simbolismo y tradicionalismo? El ritual implica tanto simbolismo como sacralidad. El elemento de sacralidad prohíbe incluir a un acto en los cálculos utilitarios ordinarios de ventaja; sólo en virtud de eso dejaría de ser sagrado [111]. De ahí que, una vez que se «demuestra» que una práctica es eficaz, se estereotipe inmediatamente. Además, el elemento simbólico, especialmente en la medida en que entre en la relación medio-fin, hace sumamente indeseable que esté sujeto en términos intrínsecos, a una crítica racional. Porque, en la medida en que la relación *sea* simbólica, no conseguirá, por definición, afrontar tal crítica.

En un contexto de acción, que intrínsecamente implica el intento de alcanzar los fines, cabe tranquilamente suponer que la idea de que no importa qué fines se emplean es profundamente repugnante para el actor [112]. En el campo de las técnicas racionales, los elementos intrínsecos objetivos de la relación medio-fin y el carácter de los medios y fines proporcionan un elemento de estabilidad. Al mismo tiempo, no hay un obstáculo *intrínseco* a la alteración de tales técnicas como respuesta a un mayor conocimiento de estas relaciones intrínsecas. Cuando entran los elementos rituales hay una situación distinta. La sacralidad, o significado de las cosas sagradas, no es una propiedad intrínseca, empíricamente observable, de las mismas, sino algo sobreimpuesto, un significado simbólico. Análogamente, en la medida en la que la relación medio-fin es simbólica, *no* hay, entonces, elemento estabilizador intrínseco alguno. Estos símbolos sólo pueden funcionar cuando se acepta la convención, o sea: cuando son tradicionalmente estereotipados. El tradicionalismo es el elemento estabilizador de las relaciones simbólicas [113].

Esta, y no compatibilidad alguna de doctrina filosófica, es, cabe sugerir, la base principal del conflicto entre ciencia y religión. El espíritu de la ciencia es, intrínsecamente, el del escepticismo

[111] *Cf.*, «Lo sagrado es lo específicamente inalterable», citado antes, de *Wirtschaft u. Ges.*, pág. 231.

[112] Esa sería una «frivolidad» incompatible con la «vie sérieuse» de la que habla Durkheim. *Formes élémentaries*, pág. 546.

[113] En el caso del lenguaje como en cualquier otro.

crítico en términos empíricos intrínsecos, mientras que, por otra parte, la religión no puede pasarse sin el simbolismo [114].

Pero, comoquiera que esto sea, hay, sin duda, un puesto en el sistema de Weber para un elemento de la estructura de la acción que implica carisma y que, al mismo tiempo, cae fuera del análisis medio-fin intrínseco corriente, sobre todo porque implica elementos simbólicos de modos particulares. Estos son los rasgos esenciales del estudio por Durkheim del ritual, a efectos del análisis de la estructura de la acción. La correspondencia entre los dos es completa [115].

Es cierto que Weber no desarrolló una teoría de la función del ritual en absoluto comparable a la de Durkheim. Esto y el hecho de que su puesto analítico era implícito más que explícito se debe principalmente al foco de interés empírico de Weber. O sea, que se interesó fundamentalmente por el aspecto dinámico de la religión encarnado en los dos aspectos del carisma (en su encarnación profética) y de la racionalización. En este contexto, el significado del tradicionalismo fue principalmente negativo. Era eso lo que cerraba el paso a estas fuerzas dinámicas. No le interesaba especialmente el «porqué». El establecer que el tradicionalismo tenía este efecto era adecuado para sus propósitos. De ahí que no llevase muy lejos el análisis de dicho tradicionalismo. Es significativo que las líneas de pensamiento que han suministrado el material para la interpretación anterior se hayan tomado principalmente de la sección sobre la sociología de la religión de *Wirtschaft und Gesellschaft*, donde Weber intentó un tratamiento sistemático de la religión. Caso de haber continuado más con esto, sobre la base de un sistema generalizado de teoría, esta concepción del ritual se hubiera, sin duda, explicitado. Pero no lo hizo. Y, a los efectos de su investigación empírica sobre las relaciones entre la ética religiosa y el capitalismo, no tenía por qué haberlo hecho. Los resultados de este análisis sólo sirven para confirmar sus conclusiones en ese contexto, no para variarlas.

[114] La aplicación de esto a los ciclos de Pareto es obvia. Véase antes, cap. VII.

[115] Debiera resultar obvio que la relación que Durkheim estableció entre el ritual y lo social, es decir: el elemento de valor común, se aplica también a Weber. El tratamiento anterior del carisma es prueba suficiente.

Casi se sobreentiende que para Weber, como para los demás escritores aquí tratados, los factores formulables en términos no subjetivos, la herencia y el ambiente, juegan su papel en la determinación de la acción concreta. Esto es cierto tanto en el papel de los medios y condiciones últimos de la acción como en el papel de las fuentes de la ignorancia y el error: los factores psicológicos no racionales que no se consigue alcanzar y las desviaciones de la norma racional. En ninguna parte adopta Weber una postura extrema, negando la posibilidad de un importante papel real para estos elementos. Sin embargo, su propia atención no se centra sobre el análisis de este papel, sino sobre el de los demás elementos tratados. Simplemente se menciona aquí para que la cosa resulte completa y para proteger a Weber frente a la injustificada acusación de negar su papel. Combatió en muchos puntos pretensiones exageradas de completar el determinismo en términos de estos factores. Pero estaba mentalmente abierto a la posibilidad de que suministrasen significativos elementos de explicación sobre cualquier problema concreto [116].

CUESTION DE GUSTOS

Finalmente, antes de terminar con esta parte de la exposición, cabe llamar la atención sobre una nueva cuestión que está en la frontera tanto del presente análisis como del de todos los escritores tratados en este estudio. Aquí sólo se introducirá. Recibirá alguna nueva consideración en la nota que va como apéndice de este capítulo, en relación con Toennies. Se recordará que el esquema de Weber, con el que empezó este análisis principal de su teoría sistemática, no sólo contenía dos elementos (normas de eficiencia de racionalidad y normas de legitimidad) sino también un tercero: el uso *(Brauch)*. ¿Es esto simplemente una formulación fortuita o recompensará la investigación? Siendo aparentemente periférico al propio interés de Weber, no es central a ninguno de sus principales conceptos o conclusiones. Pero, no obstante, merece un breve desarrollo una línea de pensamiento asociada a él. Se

[116] Véase especialmente *Wirtschaft u. Ges.*, págs. 6 y siguientes.

recordará que el término uso se empleó para referirse a uniformidades de acción, en la medida en que no se podía sostener que implicasen cualquiera de los dos tipos anteriores de norma. La probabilidad de una uniformidad es dada «puramente a través de una práctica real»[117]. Esta es, como las definiciones de acción afectiva y tradicional, una formulación algo indefinida.

Cabía deducir que se aplicaba fundamentalmente a las uniformidades del «automatismo», a los resultados del instinto, hábito, etcétera. Sin embargo, esta interpretación parece quedar excluida por el hecho de que Weber limita, muy explícitamente, su esquema conceptual a la acción en la medida en que pueda ser referida a motivos subjetivamente comprensibles, o sea: a la acción en su sentido técnico. El uso, dice muy explícitamente, es una «uniformidad en la orientación de la *acción social*»[118]. Es perfectamente franco en admitir que esta regularidad pasa imperceptiblemente la frontera que la separa de las orientadas hacia un orden legítimo: en este caso, la «convención»[119].

Pero esto deja todavía sin resolver el problema. El principal ejemplo que Weber utiliza es el de los «gustos» en el tiempo, el de los modos y condiciones del comer. En Alemania, el «desayuno continental» es el uso. Es lo que se «hace generalmente». Pero nada hay que le impida a uno tomar huevos con tocino, o trigo desmenuzado, si lo desea; no recaerán sanciones sobre el que se separe del uso[120]. Esto da la pista. Dentro de los límites aceptables para el orden legítimo de la sociedad y compatibles con las necesidades de la «eficacia», v. g., comida fisiológicamente adecuada a un coste no excesivo, hay elementos de regularidad que cabe denominar «cuestión de gustos».

Debe señalarse especialmente que este elemento implica también *orientación hacia normas.* No hay sólo regularidades fácticas

[117] *Ibid.*, pág. 15.

[118] *Ibid.*

[119] Que Weber distingue como una forma de orden puesto en vigor mediante sanciones difusas de «desaprobación», en contraposición al «derecho», puesto en vigor mediante sanciones de coacción, por un *instrumento* de puesta en vigor especialmente autorizado. Véase *Ibid.*, pág. 17.

[120] Dentro de límites, desde luego.

de acción (como parecería implicar la formulación de Weber) sino criterios de «buen gusto» en una sociedad. Las regularidades fácticas, en la medida en que están en vigor, deben interpretarse como surgiendo de una orientación común (o casi común) hacia las normas comunes. La reflexión mostrará que este elemento tiene una aplicación muy amplia en la vida social. No sólo se aplica a cuestiones de comida, vestido, hábitos personales cotidianos, etc., sino que es un elemento muy destacado del «arte», de la «diversión», etc.

¿Cómo debe ser esto interpretado en términos del presente esquema? En primer lugar, este aspecto normativo, por sí solo, excluye radicalmente una interpretación «naturalista». Hay toda suerte de razones para creer que los elementos de valor están implicados. Por otra parte, es un aspecto normativo de un carácter claramente distinto a los hasta aquí considerados. La diferencia más clara es la falta de una cierta cualidad «vinculante» de las normas, al menos en el mismo sentido.

Las normas de eficacia y las normas de legitimidad son normas de acción en un sentido específico. Denotan criterios de las relaciones «debidas» entre los medios y los fines en un contexto dado, o de los modos «debidos» de hacer las cosas con referencia a valores vinculantes. El ritual, también, en su aspecto subjetivo, debe ser considerado estrictamente como un medio de alcanzar fines específicos. Las manipulaciones rituales son vinculantes en el sentido de que constituyen el modo «adecuado» —y el único «adecuado»— de alcanzar el fin. Pero, en casi todos los actos concretos, sea su contexto principal predominantemente utilitario o ritual, se encuentra un elemento de embellecimiento en aspectos referibles a criterios de gusto.

Puede servir para clarificar la cuestión el tomar un ejemplo de cada uno de estos dos campos. Para los viejos maoríes de Nueva Zelanda [121], el cazar pájaros con trampa era uno de los modos principales de ganarse la vida. Es un hecho universal el de que sus trampas para pájaros están decoradas con complicadas tallas que, claramente, no tienen importancia alguna para la eficacia de la trampa en cuanto a la caza de pájaros. Hay un aspecto ritual en

[121] *Cf.* R. Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori.*

cuanto a esto, puesto que las tallas tienen un significado mágico, pero, como mostrará el próximo ejemplo, esto no agota la cuestión. En segundo lugar, la Misa católica es un ritual típico. Pero puede realizarse en las circunstancias más primitivas, con las vestiduras más simples para el sacerdote, con una caja de madera como altar, con la más tosca alfarería por vasijas. O puede, también, realizarse con toda la pompa y el lujo de una gran catedral, con el sacerdote envuelto en ricas y lujosas vestiduras, en un altar muy decorado, con vasijas de oro incrustadas con joyas, etc. Lo importante es que el elemento ritual como tal se concibe en ambos casos como exactamente el mismo. Las diferencias de accesorios son precisamente cuestión de gusto. La pompa de la catedral no es, en modo alguno, más eficaz que la simplicidad de una capilla de colonización o de misión.

Finalmente, hay toda una clase de actos concretos, de los que se habla normalmente como creación y apreciación artística, por una parte, y recreación, por otra, en los que el elemento de «gusto» resulta predominante. Es cierto que todas estas actividades implican «técnicas». Dada una cierta norma de gusto, hay modos adecuados e inadecuados de ocuparse en realizarla. Estas técnicas pueden, pues, ser sujetas al análisis ordinario medio-fin. Pero la norma de gusto no es, en sí misma, una norma vinculante del mismo carácter que las otras dos clases de normas antes tratadas.

Se ha indicado ya que este carácter normativo implica un elemento de valor. ¿Cómo debe concebirse su relación con los otros elementos estructurales de la acción? Parece que aquí el mejor modo de considerar a las actividades y a sus productos es en cuanto modos de expresión de actitudes de valor. El elemento normativo está implicado porque, para que estas actividades y sus productos constituyan una expresión adecuada, deben, en algún sentido, estar en conformidad con el carácter de los valores que expresan. Pero esta conformidad no adopta la forma ni de sujeción en el papel de medios o condiciones para fines específicos —considerando la actividad expresiva como un complejo total, con abstracción de las técnicas implicadas, y de las normas que regulan las relaciones medio-fin— ni de reglas de orden legítimo [122].

[122] Implicando sanciones morales.

Adopta la forma, más bien, de correspondencia significativa entre actitud de valor y formas concretas de actividad y de producto. O sea, que estos elementos deben ser interpretados como pertenecientes, juntos, a un *Sinnzusammenhang*, de modo que, por una parte, las actividades concretas y sus productos —obras de arte, etc.— constituyen, en este sentido, un coherente *Gestalt*, y, por otra, la interpretación motivacional de ellas implica el demostrar su adecuación como expresión de las actitudes en cuestión. Es en este sentido, y sólo en éste, como el estilo de la arquitectura gótica puede ser interpretado como una expresión del *Geist* católico medieval, tal y como se formula, por ejemplo, en la *Summa* de Tomás de Aquino [123].

En principio, todas y cada una de las actitudes pueden ser expresadas en términos de normas de gusto, en este sentido, y la acción puede ser orientada hacia ellas. Pero debiera resultar evidente que las actitudes de valor [124] y, sobre todo, las actitudes de valor último comunes se expresarán en general de este modo, así como a través de las demás relaciones con la acción esbozadas. Recíprocamente, cabe encontrar que todas y cada una de las acciones concretas implican un elemento de este carácter: no se limitan, en modo alguno, al «arte» en el sentido popular.

Esta conclusión implica un punto metodológico muy importante. Al final del cap. XVI se mencionó la distinción del doctor von Schelting entre la comprensión *(Verstehen)* de procesos motivacionales concretos, por una parte, y la de *Sinnzusammenhänge*, por otra. El doctor von Schelting muestra que la atención metodológica explícita de Weber se limitó a la primera, pero que, al mismo tiempo, empleó realmente la última en sus investigaciones empíricas.

Su empleo en la elaboración de sistemas de ideas como tales no es importante para el presente contexto. Pero sí lo es su ulterior

[123] Este es, considero, lo que el profesor Sorokin es amigo de llamar el «método de la sierra de vaivén».

[124] Entendidas como elemento de valor de actitudes concretas, desde luego. Tales elementos pertenecen, juntos, a una unidad lógico-significativa. Véase P. A. Sorokin, *Forms and Problems of Culture Integration*, «Rural Sociology», junio y septiembre, 1936. Reimpreso como vol. I, cap. I, de su *Social and Cultural Dynamics*.

extensión a complejos concretos de acción. Esto puede, realmente, ser interpretado precisamente como la contrapartida metodológica del papel empírico de las normas de gusto y de los complejos de acción orientados hacia ellas [125]. Es cierto que el interés central de Weber, tanto analítico como metodológico, no se refería a estos fenómenos sino al papel de los otros dos tipos de norma. Pero en la periferia de su pensamiento surgía a ambos niveles, a través de la necesidad lógica de interpretar el tema empírico.

El puesto de este aspecto de los sistemas de acción —porque merece plenamente tal calificativo— es, junto con el de los valores últimos comunes en el otro contexto, el grano de verdad de las teorías sociales intuitivo-emanacionistas. No es accidental que tales teorías hayan hecho siempre especial hincapié en este aspecto de la vida social y hayan intentado encajar todos los demás aspectos en el mismo esquema. El olvido de Weber hacia él debe explicarse fundamentalmente en términos de su ataque polémico a estas teorías y de su consiguiente concentración sobre los aspectos de la acción que, claramente, habían interpretado erróneamente. Su resurgimiento a partir de su propia obra es tanto más significativo a este respecto.

Cabe subrayar que este esquema no pretende ser una explicación exhaustiva o adecuada del papel de las normas de gusto o, menos aún, suministrar una clave adecuada para la comprensión de fenómenos concretos tales como el arte, su aplicación al cual es especialmente obvia. Su objetivo ha sido el de caracterizar una parte de la estructura de la acción que choca directamente con aquellos de los que se ha ocupado el análisis anterior. Y, conforme al carácter metodológico general del estudio, ha sido tratada precisamente *en sus relaciones* con las categorías anteriores. Esto le presta un inevitable carácter residual, del que el lector habrá aprendido, para estas alturas, a sospechar, ya que es probable que cubra distinciones esenciales. No parece, sin embargo, oportuno el intentar llevar el análisis más lejos en la coyuntura presente. En la nota que va como apéndice de este capítulo, sin embargo, se dirá algo, en relación con el concepto de *Gemeinschaft*, sobre una

[125] Aunque no sólo de éstos. Véase la nota que va como apéndice de este capítulo, el tratamiento del *Gemeinschaft*, para otra aplicación.

clase de fenómenos concretos en los que está destacadamente implicado otro elemento del mismo tipo. El esquema anterior servirá de introducción a este tratamiento.

Queda ahora completo el catálogo de los elementos estructurales de la acción discernibles en, o directamente inferibles de, el esquema sistemático de Weber de los tipos ideales. Se ha demostrado que es posible identificar y asignar un papel claro y definido en el esquema general a cada elemento aislado del análisis anterior, especialmente en cuanto obtenido a partir del estudio de la obra de Pareto y de Durkheim. Además, cada uno de estos elementos, si, de algún modo, surge en su obra de forma claramente delimitada, puede recibir una formulación que se ajustará tanto a los esquemas teóricos como a las interpretaciones empíricas de los tres escritores, y que hará justicia a lo que, de acuerdo con la mejor interpretación que un análisis cuidadoso ha sido capaz de atribuirles, estos mismos escritores quisieron decir con sus teorías [126]. Esto establece, clara y finalmente, la convergencia cuya demostración ha sido el principal objeto de este estudio. Finalmente, ha surgido en Weber todavía otro elemento estructural: la orientación de las formas de expresión hacia las normas de gusto, que llena un vacío dejado en los otros esquemas.

No nos proponemos aquí entrar en las implicaciones del establecimiento de este generalizado esquema de la estructura de la acción para el problema de la construcción de sistemas de teoría general. En el capítulo final se hará un intento de prueba en esa dirección. Ni nos proponemos llevar más lejos la comparación entre los tres, o recapitular lo esencial del esquema. Eso se intentará en el primero de los dos últimos capítulos.

Al cerrar este estudio de Weber, es esencial simplemente el volver a subrayar y a explicitar, más allá de cualquier posibilidad de duda, una cosa. Se trata de que la postura global de Weber es, clara y fundamentalmente, una teoría voluntarista de la acción, y no una teoría positivista o idealista. Esto ha resultado cierto en cada uno de los puntos esenciales.

[126] Dicho de modo algo distinto, teniendo en cuenta distintos focos de interés, los tres esquemas conceptuales pueden ser directamente traducidos en términos unos de otros sin cambio esencial de significado.

En primer lugar, su estudio del capitalismo, del protestantismo y el capitalismo y, más generalmente, del papel social de las ideas religiosas sólo es comprensible sobre esta base. El papel tanto de las ideas como de los valores últimos asociados a ellas es fundamental para el pensamiento de Weber. Pero lo es igualmente el hecho de que estos elementos no están solos sino en complejas interrelaciones con otros elementos independientes. Sin la independencia de la herencia y el medio, sin las complejas interrelaciones de valores últimos, ideas, actitudes, normas de distintos tipos, entre sí y con la herencia y el medio, la vida y la acción social concreta, tal y como empíricamente la conocemos y tal como la trata Weber, simplemente no es concebible o pensable en modo alguno.

En segundo lugar, el tratamiento de la metodología de Weber ha confirmado completamente esta interpretación de su obra empírica. Se ha visto que su interés metodológico se centraba principalmente en los aspectos de la lógica de la ciencia significativos para la comprensión de la acción, y no de la «naturaleza» ni de los complejos atemporales de significado [127]. Y, lo que es todavía más profundo, Weber ha demostrado que la concepción de un saber científico objetivo en cualquier sentido, de cualquier materia empírica, está indisolublemente ligada a la realidad, tanto del aspecto normativo de la acción como de los obstáculos para la realización de las normas. La ciencia misma no puede estar metodológicamente fundada sin referencia al elemento de valor de la relación de *Wertbeziehung*. Sin ella, no puede haber selección determinada de datos *importantes*, y consiguientemente de un saber objetivo, a diferencia de la «corriente de conciencia». La misma concepción de la propia ciencia implica acción [128]. Además, es esta solidaridad básica de la ciencia y la acción la justificación última del punto de partida de todo este estudio, el papel en la acción de la norma de racionalidad, en el sentido de una relación medio-fin intrínseca científicamente verificable. Si, pues, ha de haber, de algún modo, ciencia, tiene que haber acción. Y, si ha de

[127] Véase cap. XIX, pág. 883.

[128] Este es, como se ha indicado, un grano de verdad en el pragmatismo.

haber una ciencia de la acción, *debe* implicar la norma de racionalidad intrínseca en este sentido. Debe, de hecho, girar en torno a ésta, utilizándola como pivote. La negación de esta fundamental relación desde cualquiera de los dos campos lleva inevitablemente, antes o después, al subjetivismo y al escepticismo, que minan tanto la ciencia como la acción responsable [129].

Hay otro aspecto de la metodología de Weber, que ha sido brevemente tocado, que encaja directamente en el presente contexto. O sea, que un aspecto principal del tipo ideal es su carácter normativo. No es, desde luego, una norma para el observador, pero el observador comprende la acción parcialmente en términos de las normas que tiene pruebas para imputar al actor como vinculantes para la acción de éste. Weber utiliza, a efectos explicativos, principalmente casos de tipos racionales, pero, en cualquier caso, casos de tipos puros, que implican una plena realización hipotética de la norma. Sigue siendo instructivo el recordar que, en su oposición polémica a las teorías intuicionistas, Weber se esforzó especialmente por subrayar la *irrealidad* de los tipos ideales en este sentido.

El anterior desacuerdo con Weber sobre el tipo ideal no afectó, en absoluto, a este carácter normativo sino sólo al hecho de que Weber no consiguió distinguir las normas concretas (el elemento-tipo hipotéticamente concreto) de los elementos normativos de una teoría generalizada de la acción, y limitó su atención metodológica explícita a la primera categoría. Pero, desde su punto de vista, su insistencia sobre su irrealidad era perfectamente válida, y la indicación más fuerte posible de que estaba tratando en términos de una teoría voluntarista de la acción. Porque, aunque los elementos normativos sean absolutamente indispensables para la acción, es igualmente cierto e importante que no pueden estar solos, sino que sólo pueden adquirir su significado en sus relaciones con los elementos no normativos. La materialización de

[129] El reconocimiento, aunque no siempre claro, de esta verdad fundamental es uno de los méritos principales de la interesante *Pragmatic Revolt in Politics* del profesor W. Y. Elliott. Este párrafo puede ser considerado como una excursión filosófica, más que como una parte del razonamiento estrictamente científico.

estos tipos ideales, o sea, de los elementos normativos, acaba *ipso facto* con la acción misma: la teoría se hace idealista[130].

En tercer lugar, la exposición del presente capítulo ha mostrado que cabe identificar en el propio esquema conceptual de Weber, al menos hasta donde ha llegado el presente análisis, una explicación completa de la estructura de los sistemas de acción. Y esto es cierto a pesar de que su metodología no había clarificado la naturaleza lógica de un sistema teórico generalizado. Este sistema total de elementos estructurales sólo puede cobrar, de algún modo, sentido en el contexto de una teoría voluntarista de la acción. Por otra parte, ha de mantenerse también que tal enfoque lleva inevitablemente, de alguna forma, a estos elementos.

Finalmente, cabe señalar otro aspecto destacado de la teoría de Weber, aspecto que se pasó antes por alto porque no estaba en el centro de su atención. Es, sin embargo, altamente significativo en el presente contexto; realmente, remacha finalmente la prueba, tanto de que su postura era una teoría voluntarista de la acción como de que, una vez elaborada tal teoría, ciertas conclusiones empíricas fluyen de ella. El tratamiento anterior del problema del cambio social ha seguido el interés central de Weber por las relaciones mutuas de la profecía, la racionalización y la tradicionalización.

Cabe, sin embargo, distinguir en su obra otro aspecto del cambio social, una explicación de un tipo de proceso radicalmente distinto, al que cabe llamar «secularización». El punto más importante en el que se evidencia es el de su concepción del capitalismo de aventureros. La aparición de este fenómeno se debe a un proceso de emancipación respecto del control ético, a la liberación de intereses e impulsos respecto de limitaciones normativas, tradicionales o racionalmente éticas. Aparece en la mitigación del rigor ascético en las últimas etapas del desarrollo de la ética protestante; en general, en el proceso de acomodación, tanto a las bases protestantes como a las católicas. Aparece en lo que Weber denomina la «influencia secularizadora de la riqueza», que tan fuertemente subraya en la *Etica Protestante*[131]. Aparece, finalmente, en esferas

[130] *Cf.*, *supra*, cap. XI, en relación con Durkheim.

[131] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pág. 174, especialmente.

distintas de la economía: por ejemplo, en la transformación de los goces eróticos en una bella arte [132].

Este es el centrífugo «bombardeo de intereses y apetitos», su tendencia a escapar del control, a la que ya nos hemos referido ampliamente. Es, esencialmente, el proceso implicado en el proceso de transición de Pareto desde el dominio de los residuos de persistencia hasta el de los de combinación [133], igualmente, en la transición de Durkheim desde la solidaridad o integración hasta la *anomie* [134]. Es un proceso cuya posibilidad es inherente a la concepción voluntarista de la acción como tal. Su completa ausencia del pensamiento de Weber habría dado graves razones para dudar de la exactitud del análisis anterior. Pero allí está. Sólo que, como el papel explícito del ritual, es empujado fuera del foco de atención por las peculiaridades del propio interés empírico de Weber.

A diferencia de Pareto, Weber no se propuso construir un sistema teórico generalizado en el campo social. Realmente, hay pocas pruebas de que tuviese alguna idea clara, o de la posibilidad de hacerlo o de su utilidad, caso de que pudiera hacerse. Estaba, más bien, profundamente absorbido por problemas empíricos específicos, y concebía la teoría directamente como una ayuda para la investigación empírica, que no había nunca que perseguir por sí misma sino sólo como un medio de forjar instrumentos para las tareas empíricas directamente a la vista. Pero su investigación empírica no fue realizada con árida pedantería, dedicada a la investigación de oscuros y esotéricos problemas. Atacó las cuestiones más significativas que encontró, con una perspectiva y una imaginación que pocos han igualado. Es realmente significativo que, al hacer esto, se viese de hecho llevado, aunque sin plena conciencia, a desarrollar el diseño de un sistema teórico generalizado en, cuando menos, uno de sus principales aspectos. El diseño estructural de un sistema generalizado de acción en su obra es el más completo de cualquiera de los encontrados hasta aquí. Se ha subrayado ya repetidamente que la teoría general, propia-

[132] *Cf. Religionssoziologie*, vol. I, págs. 556 y siguientes, especialmente.

[133] *Supra*, cap. VII, págs. 363-364.

[134] *Supra*, caps. VIII y X.

mente entendida, no es un razonamiento dialéctico estéril sino algo de la mayor importancia para la interpretación de los problemas empíricos. El estudio de Max Weber muestra, recíprocamente, de modo muy sorprendente, que la investigación empírica, si tiene el alcance y la imaginación de ser auténticamente importante para los problemas más profundos del tiempo, lleva directamente a la teoría generalizada, con o sin una intención metodológica explícita. Apenas si pudiera mostrarse de modo más impresionante la solidaridad entre la teoría general y el saber empírico, una de las tesis principales de este estudio.

NOTA SOBRE *Gemeinschaft* Y *Gesellschaft* [135]

Tras presentar la clasificación que constituyó el principal punto de partida para el análisis del último capítulo de los modos de orientación de la acción en cuanto al interés, el orden legítimo y el uso, Weber procedió a elaborar una nueva clasificación tripartita: *Kampf* (conflicto), *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*, base fundamental del sistema subsiguiente de tipos de relaciones. El análisis anterior no fue llevado hasta este punto, puesto que es aquí donde Weber se vuelve de la consideración directa de la acción hacia la de las relaciones sociales. Además, lo teóricamente significativo a los efectos presentes pudiera ser expuesto sin considerar esto. Hay, sin embargo, un punto que debiera ser aclarado brevemente: el de que el aspecto de los sistemas sociales que ha sido llamado antes modos de expresión de actitudes no se limita a cuestiones de gusto sino que se extiende hasta la esfera institucional. Para mostrar esto, los fenómenos designados por el concepto de *Gemeinschaft*, tal y como ha sido desarrollado en la literatura sociológica alemana, son adecuados. Pero conviene más tratar estos fenómenos en términos de las formulaciones de Toennies [136], que introdujo el concepto, sobre el que Weber modeló el suyo, que seguir a Weber más lejos. Toennies utilizó esta dicotomía como base de una clasificación de las relaciones sociales.

Tanto la *Gemeinschaft* como la *Gesellschaft* son lo que se denomina a veces tipos positivos de relación social, o sea: modos como los individuos están unidos. Así, ambos tipos excluyen específicamente elementos

[135] Estos términos se han hecho prácticamente internacionales en su forma alemana; de ahí que parezca fútil el intentar traducirlos.

[136] Véase F. Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 5.ª ed.

de conflicto; realmente, como se ha indicado, Weber hizo del conflicto un tercer elemento de relación básico. Será innecesario ocuparse de esta cuestión.

Gesellschaft para Toennies es el tipo de relación social formulado en la escuela utilitaria de pensamiento social. Es significativo el que en la historia personal que llevó a su teoría Toennies se preocupase mucho del pensamiento de Hobbes y merezca mucho crédito por ayudar a reavivar el interés por Hobbes. Realmente, Hobbes y Marx pueden ser considerados como los escritores que influyeron más sobre su formulación del concepto de *Gesellschaft*. Próxima a estas influencias está la del concepto de contrato de sir Henry Maine. La clave de la *Gesellschaft* es la «búsqueda racional del propio interés individual». Hay que considerar subjetivamente a la relación como un medio a través del cual el individuo alcanza sus propios fines. El motivo para entrar en tal relación es el de que es el medio más eficaz para su fin disponible en la situación. Todo esto presupone la esencial *separatividad* de las partes de la relación con respecto a sus propios sistemas de fines y de valores. Al menos en la medida en que la relación sea del tipo *Gesellschaft*, lo que quiera que las partes puedan tener en común, más allá de los elementos específicos de los que se habla directamente, es irrelevante para este análisis conceptual. Y un sistema total de relaciones se aproxima al tipo *Gesellschaft* precisamente en la medida en que, al entenderlo, tales elementos comunes puedan, de hecho, ser descuidados.

Toennies divide, *grosso modo*, las relaciones en: relaciones entre iguales (*genossenschaftlich*), por una parte, y relaciones que implican autoridad (*herrschaftlich*), por otra. De la primera clase las típicas relaciones de *Gesellschaft* son el cambio y la asociación voluntaria de objetivo limitado [137]. En el caso del cambio, las partes actúan en la relación de los medios con los fines recíprocos. *A* puede suministrar algo que *B* necesita, y viceversa. En la relación de asociación, comparten un fin inmediato común, pero sólo en cuestiones relacionadas directamente con ese fin limitado específico cabe decir que tienen intereses comunes. Finalmente, la autoridad sobre una base de *Gesellschaft* adopta la forma de una relación jerárquica de superioridad y subordinación dentro de una esfera limitada específica. La autoridad burocrática en el sentido de Weber es un caso tipo.

En cada uno de estos tres casos, la característica específica de la *Gesellschaft* es una fusión de intereses sobre un área específica, *positivamente definida*. Dentro de ese área, implica un «compromiso» de intereses de las partes, pero sólo mitiga su profundamente arraigada

[137] *Verein* en la terminología alemana.

separatividad, que en lo esencial permanece inalterada. Toennies va todavía más lejos, siguiendo a Hobbes, hasta decir que sigue habiendo un conflicto latente, sólo salvado mediante el compromiso dentro de este área limitada específica [138].

Toennies no enuncia el concepto de *Gesellschaft* de modo que excluya los elementos institucionales. Por el contrario, la influencia marxista sobre su pensamiento es especialmente destacada en este aspecto. A los compromisos de la *Gesellschaft* se llega dentro de un sistema de reglas, no siendo simplemente acuerdos *ad hoc*, en el sentido de las relaciones contractuales de Spencer. Pero, en un sentido muy importante, las reglas institucionales son externas a las relaciones en cuestión, regulándolas desde el exterior. Constituyen condiciones según las cuales los hombres deben entrar en acuerdos para comerciar o asociarse para un fin común o someterse a la autoridad.

Toennies, a la vista del papel del elemento institucional en la *Gesellschaft* y del papel de la *Gemeinschaft* generalmente, no debe considerarse, desde luego, que pertenece a la escuela utilitaria de pensamiento social. Pero, con las cualificaciones necesarias para tener en cuenta el elemento institucional, es en la categoría de *Gesellschaft* en la que los elementos de la acción considerados por la postura utilitaria encuentran su principal formulación en su teoría [139]. Desde luego, Toennies no postula que los fines últimos sean *de hecho* fortuitos sino simplemente que, en la medida en que las relaciones sean del tipo *Gesellschaft*, los demás fines que las partes individuales puedan tener, además de los implicados inmediatamente en las relaciones, resultan irrelevantes. En especial, es irrelevante el si los sistemas de valor último de las partes están integrados.

Cuando un hombre entra en una tienda, en una ciudad extraña, para hacer una compra, su única relación importante con el dependiente que está detrás del mostrador se refiere a cuestiones de artículos, precios, etc. Cabe desatender todos los demás hechos relativos a las dos personas. Sobre todo, no es necesario siquiera saber si los dos tienen algún interés ulterior en común, más allá de la transacción inmediata.

Frente a esto alza Toennies la *Gemeinschaft*. Utiliza una serie de términos para caracterizarla, de los que sólo unos cuantos necesitan ser

[138] Es sorprendente la analogía, a este respecto, entre las caracterizaciones de Toennies y Durkheim. El libro de Toennies (1887) es de fecha anterior a la *Division of Labor* (1893).

[139] *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* son para él tipos *concretos* de relación. De ahí que el sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin esté implicado en el *Gemeinschaft*, también, pero de un modo distinto.

aquí empleados. Sobre todo, es una relación más amplia de solidaridad sobre un área general bastante indefinida de vida e intereses. Es una comunidad de destino (*Schicksal*). Cabe decir que, dentro del área de la relación, las partes actúan y son tratadas como unidades de solidaridad. Comparten beneficios y desventuras, no necesariamente por igual, porque las relaciones de *Gemeinschaft* admiten perfectamente bien tanto una diferenciación funcional como una diferenciación jerárquica. Pero es el campo específico de aplicación del principio comunista: a cada uno de acuerdo con sus necesidades, de cada uno de acuerdo con su capacidad.

Toennies tendió a hacer hincapié, a este respecto, sobre el carácter involuntario de la adhesión a tal relación, tomando la de padre e hijo, por ejemplo, como un caso tipo, en contraste con la entrada voluntaria en una relación contractual. No parece ser ésta la línea importante de distinción, sino, más bien, una que confunde la cuestión, ya que, en nuestra sociedad, se entra principalmente en la amistad y en el matrimonio voluntariamente, estando, sin embargo, muy claramente, en relaciones «ideales» del tipo *Gemeinschaft*.

El principal criterio parece estar, más bien, en otro plano: el del modo como es posible decir que las partes tienen un «objetivo» al entrar en la relación o adherirse a ella. En el caso *Gesellschaft*, se trataba de un objetivo limitado y específico: un intercambio específico de bienes o servicios, o un fin inmediato específico tenido en común. En el caso *Gemeinschaft* nunca se trata de esto [140].

Si cabe hablar de un «fin» para el que una parte entra en la relación, o para el que existe, éste es de un carácter distinto. En primer lugar, es de un carácter general e indefinido, que comprende multitud de fines específicos subsidiarios, muchos de ellos completamente sin definir por el momento. Si se le pregunta a alguien: «¿Por qué se casó usted?», generalmente encontrará que es una pregunta sumamente difícil de contestar en los términos teleológicos usuales. Si, por otra parte, se le preguntase por qué entró en una cierta tienda, contestaría sin dudar: «para comprar unos cigarrillos». Pero la causalidad del matrimonio es mucho más compleja: quizá se está enamorado; se quiere una casa, se querría tener hijos, compañía, la «seguridad psíquica» que acompaña a estas cosas, la combinación de recibir beneficios y ser responsable de la propia participación en el mantenimiento de la empresa común.

En la medida en que se entra en tal relación por acuerdo voluntario, se trata de un acuerdo de unir intereses sobre una cierta área general de vida más o menos bien delimitada. Hay, normalmente, ciertos puntos

[140] Estos son, desde luego, tipos límites. Así, hay una transición entre ellos.

mínimos entendidos bastante claramente; así, en el matrimonio, que debe haber relaciones sexuales y un hogar común. Pero incluso éstos no definen la relación del mismo modo que los fines específicos de las partes lo hacen en el caso contractual.

Desde luego, hay un aspecto institucional en las relaciones *Gemeinschaft*, así como en las *Gesellschaft*. Pero hay una diferencia específica y típica en, al menos, dos aspectos importantes. En la relación *Gesellschaft*, las partes de la relación están sujetas a obligaciones, moralmente en primer lugar, pero hechas obligatorias con sanciones si es necesario. Pero, en este caso, las obligaciones típicamente limitadas por los términos del contrato; o sea, que al entrar en la relación, una parte ha asumido ciertas obligaciones específicas y positivamente definidas [141]; sobre todo, en cualquier situación nueva que pueda surgir la presunción es contraria a la inclusión de una nueva obligación, a menos que se pueda mostrar que está «en el contrato» o implicada en sus términos [142]. Está sobre ella la carga de la prueba que exigiría el cumplimiento de una obligación no asumida obvia y explícitamente.

Las obligaciones *Gemeinschaft*, por otra parte, son típicamente no especificadas e ilimitadas. Si, de algún modo, se especifican es en los términos más generales. Así, en la promesa del matrimonio, cada uno asume la obligación de «amar y estimar, en la riqueza y en la pobreza, en la enfermedad y en la salud». Es una obligación general de ayuda en cualesquiera circunstancias que puedan surgir en el curso de una vida común. La carga de la prueba recae sobre aquel que se evadiese de una obligación que surgiese de cualquier contingencia tal. Uno de los ejemplos más notables es el cuidado en caso de enfermedad. Sobre la base de las relaciones contractuales, uno no se siente, en general, obligado a asumir la carga del cuidado de un empleado o de un socio de un negocio o de un cliente que caiga enfermo y cuyos propios recursos no basten. Si uno lo hace es por otros motivos, tales como la amistad o el sentimiento caritativo, no por motivos inherentes a la relación comercial como tal. Pero, para un miembro de la propia familia, tal cuidado es una obligación fundamental, aunque el objeto de él no haya hecho nada para merecerlo, y personalmente no se le quiera.

Aunque las obligaciones ligadas a una *Gemeinschaft* no estén especificadas y sean, en el sentido anterior, ilimitadas, en otro son limitadas. Pero es un tipo de limitación completamente distinto del que se da en

[141] Las relaciones *Gesellschaft* no implican, en modo alguno, *sólo* los motivos «interesados» de la exposición anterior.

[142] Cualificada por las consideraciones expuestas por Durkheim. *Supra*, cap. VIII.

la relación *Gesellschaft*. Este es un corolario del hecho de que la misma persona esté en una pluralidad de relaciones de *Gemeinschaft* y de otras que implican obligaciones éticas. De ahí que las pretensiones de cualquiera se vean limitadas por las pretensiones potencialmente conflictivas de los demás. Está implicada una jerarquía de valores, y una razón *válida* para rechazar una obligación reclamada por la otra parte de una relación de *Gemeinschaft* es su incompatibilidad con una obligación mayor. Así, un marido puede rechazar reclamaciones de su mujer sobre su tiempo y atención porque, siendo médico, le obligarían a descuidar los intereses de sus pacientes. Pero lo importante es que la mayor obligación aquí debe ser explícitamente invocada. En el caso *Gesellschaft*, tales consideraciones son irrelevantes. Si un tendero intenta cobrar más de lo que se le debe, no importa incluso si el deudor despilfarra el dinero extra en cosas inútiles o incluso perniciosas, mientras el tendero lo «necesita». Lo importante es que la negativa del deudor a pagar más se vea apoyada por la sanción moral de la comunidad, incluso sin preguntarse sobre si el tendero dedicaría el dinero a un uso mejor que él, de acuerdo con los criterios de esa comunidad. La segunda diferencia importante en el aspecto institucional está en el punto al que se aplican las normas institucionales. En la relación *Gesellschaft*, las normas institucionales constituyen un cuerpo de reglas contingentes: *si* se entra en un acuerdo, se está obligado a cumplir sus términos fielmente. Se está igualmente obligado a permanecer dentro de ciertos límites en el aseguramiento del asenso de la otra parte, en abstenerse del fraude, la coacción, etc., incluso si se tiene capacidad para perpetrarlos. Todas estas reglas afectan a los medios, fines y condiciones específicos de las acciones o complejos de ellas.

La relación de *Gemeinschaft* es esencialmente distinta. Hay, sin embargo, un sistema de control institucional en esta esfera. Pero no adopta la forma, en general, de normas que regulen directamente los fines, medios y condiciones específicos de las acciones dentro de la relación. Donde esto ocurre es generalmente en la periferia. Ciertas cosas serán consideradas como mínimos indispensables para que, de algún modo, la relación exista. Así, en el caso del matrimonio, será generalmente condenada la mujer que no permita a su marido acceso sexual a ella y el marido que abandone a su mujer o que no la mantenga. Pero, en general, y estos casos no son realmente excepcionales, la sanción institucional se ocupa más de actitudes que de actos específicos. Estos son considerados fundamentalmente expresiones de estas actitudes. Esto resulta especialmente claro a partir de una consideración del «cotilleo» como modo de control social en estas cuestiones. Lo que imponemos fundamentalmente son actitudes tales como «amor», «respeto»,

«piedad filial», etc. Los actos formalmente prohibidos son los considerados especialmente incompatibles con las actitudes «adecuadas», aquellos a los que se les impone una mínima expresión de tal actitud [143]. En la relación *Gesellschaft*, por otra parte, las actitudes son específicamente irrelevantes. Es la esfera de la «legalidad formal».

Esto pone de manifiesto lo que es, en el presente contexto, el punto central. En el caso del *Gesellschaft*, las relaciones específicas son, dentro de un sistema de normas institucionales, *ad hoc* para los actos o complejos de acción específicos. En ese sentido, deben ser considerados como resultantes de los elementos de la acción inmediata. En cierto sentido, como señala a menudo Toennies, la relación es mecanicista. La relación *Gemeinschaft* es, por otra parte, en el sentido correspondiente, específicamente orgánica. Porque, para entender los actos específicos, deben ser vistos en el contexto de la relación total más amplia entre las partes, que, por definición, trasciende a estos elementos particulares.

La relación, pues, no debe ser considerada como resultante de estos elementos inmediatos, por sí solos, sino como algo que implica un esquema más amplio, dentro del que están situados. Lo que la relación entraña no es estos elementos *ad hoc*, tomados por sí solos, sino las actitudes relativamente permanentes y profundamente arraigadas de las que cabe considerar que éstos son expresiones. Es por eso por lo que siempre investigamos la actitud que está detrás de un acto, dentro de una relación de *Gemeinschaft*, como no lo hacemos en el otro caso.

En un sentido, la categoría *Gemeinschaft* es estrictamente «formal». Puede estar implicada una gran variedad de contenidos distintos. Por ejemplo, dentro de la familia, incluso hoy en día, hay una considerable cantidad de intercambio económico de servicios relativo al mantenimiento de un hogar común. Pero esto no puede aislarse del esquema más amplio de relaciones y actitudes en el que encaja, como puede hacerse en el caso de un mercado ordinario. No debe interpretarse esto en el sentido de que las categorías económicas de análisis son inaplicables a tal situación, sino sólo en el de que no pueden tomarse solas. Esto ha sido, realmente, bastante ampliamente reconocido por los economistas.

Al mismo tiempo, cualesquiera que sean los motivos para ello, hay ciertos tipos de acción concreta, que normalmente aparecen en un esquema *Gemeinschaft*, que fuertes sentimientos morales impiden que sean radicalmente llevados al contexto *Gesellschaft*. Esto parece especialmente cierto, al menos en nuestra sociedad, respecto de la relación sexual. Las connotaciones que el término prostitución ha adquirido son especialmente sorprendentes a este respecto. En su referencia original,

[143] Próximamente se hablará de otro aspecto de éstos.

la prostitución se refiere al intercambio sexual, precisamente haciendo abstracción de tal contexto más amplio de relación, como una transacción *ad hoc*. No importa lo «honradas» que sean las partes, lo consideradas, lo libres que estén del deseo de explotarse mutuamente. Puede haber un fuerte elemento de «artesanía», una realización desinteresada de servicio, pero se sigue tratando de prostitución.

Este mismo ejemplo pone de relieve otra cosa. En nuestra sociedad, no todas las relaciones sexuales extramaritales cuentan como prostitución. Distinguimos específicamente de éstas las que ocurren dentro de un contexto de amistad. Por severamente que éstas puedan ser condenadas en nuestras costumbres, nunca son tratadas del mismo modo que la prostitución. Sucede esto porque la amistad es también un tipo *Gemeinschaft* de relación.

Se sigue de ello que, en la medida en que los actos caigan dentro de tal sistema de relaciones de *Gemeinschaft*, constituyen modos particulares de expresión de actitudes más profundamente arraigadas, más permanentes. Esto significa *ipso facto* que adquieren un significado simbólico, además del significado intrínseco. No puede caber duda acerca de la enorme importancia de este hecho en la vida social. Los sentimientos se agrupan en torno a tales actos, adquieren un significado para aquellos que los realizan. Sin caber, en absoluto, la posibilidad de tratarlos con plenitud, cabe mencionar una o dos de las aplicaciones específicas.

En primer lugar, parece probable que esto explique una gran parte de la aceptación relativamente fácil de los trabajos penosos. Una mujer que hace el trabajo de la casa encontrará tareas relativamente soportables, que no son intrínsecamente interesantes, cuando forman parte del mantenimiento necesario de su propia familia. Los mismos trabajos le parecerían probablemente algo más próximo a un puro «engorro» si los hiciese como sirvienta trabajando en casa ajena [144].

La relación sexual pone de manifiesto un aspecto algo distinto. Aquí, su aspecto simbólico en términos de una relación más amplia, en el matrimonio por ejemplo, le da un «significado» que no es, desde luego, normalmente necesario como incentivo para que la gente entre en él. Pero este sistema sirve, de modo muy importante, como modo de controlar lo que son, en sí mismos, fuertes impulsos difíciles de manejar. Estos impulsos son, tanto en el matrimonio como en la amistad, canalizados en direcciones específicas que, en la medida en que el control es

[144] Para un caso parecido, véase la muy interesante monografía de Roethlisberger y Dickson: *Technical vs. Social Organization in an Industrial Plant*, Harvard School of Business Administration, Studies in Industrial Research, 1934. Véase también T. N. Whitehead, *Leadership in a Free Society*.

efectivo, impiden que se desarrollen, convirtiéndose en modos de gratificación hedonista peligrosamente absorbentes[145].

El papel del simbolismo, en éste como en otros contextos, implica el del tradicionalismo. Toennies señala a menudo la estrecha conexión entre *Gemeinschaft* y tradicionalismo. Del análisis del capítulo anterior debieran resultar evidentes las razones de la conexión. A su vez, hay una relación especialmente estrecha entre *Gemeinschaft* y religión, debida fundamentalmente a que hay un cierto tipo de actitud común a los dos, un cierto tipo de devoción desinteresada implicada en una fusión de intereses en un área, y el papel destacado del simbolismo. Esto se manifiesta con especial claridad con referencia a las relaciones entre religión y familia, campo principal, aunque en modo alguno el único concreto, de las relaciones de *Gemeinschaft*. Cabe afirmar[146], como generalización empírica, que los intereses religiosos y familiares pueden integrarse muy estrechamente entre sí, o pueden oponerse agudamente. Nunca son mutuamente indiferentes.

Lo más importante es que aquí, en los fenómenos de *Gemeinschaft*, se encuentra otro caso en el que los actos pueden ser óptimamente interpretados como modos de expresión de actitudes, más bien que como medios para fines específicos[147]. Así, las normas de *Gemeinschaft* son muy análogas a las normas de gusto tratadas en relación con el concepto de *Brauch* de Weber. Son, sin embargo, análogas y no idénticas. Porque el modo en que Weber distinguió el orden legítimo y el *Brauch* introdujo de pleno al elemento moral en la categoría del orden legítimo. Sin embargo, analizó a éste, como era bastante natural, fundamentalmente en términos del aspecto institucional del esquema intrínseco medio-fin.

Está muy claro, sin embargo, que el *Gemeinschaft* implica al elemento moral, como prueba claramente, por ejemplo, la naturaleza de las actitudes hacia una infracción de las costumbres matrimoniales. Según este criterio, pues, es claramente institucional, pero en otros aspectos está más cerca de la norma del gusto. Las actitudes expresadas dentro del sistema de relaciones de *Gemeinschaft* implican, aunque sean actitudes concretas, un elemento de valor, del que un componente principal, a su vez, es el de las actitudes de valor comunes a los miembros de la misma

[145] El romanticismo en este contexto puede ser considerado como una exageración de este aspecto simbólico de las relaciones sexuales.

[146] Esta afirmación ha sido ya hecha en otro sitio. Véase Talcott Parsons: *The Place of Ultimate Values in Sociological Theory*, «International Journal of Ethics», abril, 1935, pág. 312.

[147] Siempre teniendo en cuenta, como en los casos tratados en el último capítulo, las técnicas dentro de tales actividades.

comunidad. La adhesión a las normas que regulan las relaciones de *Gemeinschaft* no es, en modo alguno, una cuestión puramente de gusto.

Luego la categoría de «modos de expresión» ha sido ampliada para incluir, en una relación distinta, los mismos elementos centrales para las relaciones medio-fin intrínsecas y simbólicas. La implicación metodológica de esto es que, como la acción orientada hacia las normas de gusto, la acción en un contexto *Gemeinschaft* debe ser entendida por el método de «la sierra de vaivén». Los elementos concretos de motivación deben ser situados en el contexto más amplio de la relación, o complejo de relaciones, como un todo.

Esta es la razón esencial para la importancia en este contexto del esquema de relación. El enunciado en sus términos de los hechos subraya inmediata y directamente los aspectos orgánicos de los fenómenos, de un modo como no lo hace el esquema de acción. Así, suministra un importante correctivo para cualesquiera sesgos de perspectiva que puedan surgir de una exclusiva preocupación por el esquema de la acción.

Pero debiera subrayarse de nuevo que esta importancia de esquema de relación es fundamentalmente descriptiva, no analítica. Para Toennies, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* son tipos ideales de relación *concreta*. Su esquema es, en este sentido, una clasificación. Su importancia aquí consiste en que enuncian y clasifican los hechos de tal modo que ponen de manifiesto, con especial claridad, cuáles son, para los presentes propósitos analíticos, puntos muy significativos. Sobre todo, muestra las limitaciones de la comprensión de complejos de acción en términos de los fines inmediatos y de la situación de cada acto particular tomado aisladamente. Pero, para la explicación del *Gemeinschaft*, así como del *Brauch*, la teoría generalizada derivada mediante el desarrollo del esquema de acción es la más importante. La concepción de los modos de expresión no es un repudiamiento del esquema de la estructura de la acción sino una extensión del mismo a lo que eran, para sus formas menos extendidas, categorías residuales. Sobre todo, lo que se «expresan» son las mismas actitudes encontradas antes, con las actitudes de valor último como componente de mayor interés teórico. No hay que maravillarse del, ni objetar al, hecho de que esto lleve, metodológicamente, a canales utilizados, en general, por teorías que se asientan sobre una base distinta de la teoría voluntarista de la acción (o sea, por las teorías idealistas). Como se ha visto, en éste como en otros aspectos, las dos posturas generales de las que se ha ocupado este estudio (pero de las que difiere) han dejado precipitados permanentemente válidos, tanto empíricos como metodológicos, que ha sido posible incorporar a otro esquema. El que se utilice aquí este elemento no equivale a presentar o una teoría idealista o una teoría positivista.

Weber, como se ha indicado, utilizaba un concepto estrechamente relacionado con la *Gemeinschaft* de Toennies. Sin embargo, lo utilizaba principalmente a un nivel descriptivo, y sus implicaciones importantes a los presentes efectos no se presentan tan claramente en su caso como en el de Toennies. De ahí que haya parecido preferible utilizar la obra de Weber como base para esta exposición. Pero sus principales conclusiones pueden ser aplicadas directamente a Weber [148] y ligadas al análisis previo de esta obra.

Pero este estudio del *Gemeinschaft* y del *Gesellschaft* no debiera tomarse en el sentido de que signifique que estos conceptos sean aceptables, sin reservas, como base para una clasificación general de las relaciones sociales o, realmente, de que sea posible partir de *cualquier* dicotomía de sólo dos tipos. Los tipos básicos no pueden ser reducidos a dos, o incluso a los tres que Weber utilizó. El intentar desarrollar tal esquema de clasificación estaría claramente fuera del ámbito del presente estudio. Tal intento tendría, sin embargo, que hacer de un examen crítico de los esquemas de Toennies, Weber y algunos otros una de sus principales tareas.

Sin embargo, los aspectos de la clasificación de Weber de los que se ha ocupado esta exposición sí que implican distinciones de importancia básica para cualquier esquema de ese tipo, y tendrían, pues, que ser integrados en el esquema más amplio, lo que probablemente supondría una considerable alteración en su forma de enunciado. Sin embargo, al objeto presente, el de demostrar otra aplicación del concepto de modo de expresión de actitudes, ha bastado su formulación en los términos de Toennies.

[148] Weber, desde luego, en su tratamiento de estos problemas, debía mucho a Toennies.

CUARTA PARTE

CONCLUSION

CAPITULO XVIII

CONCLUSIONES EMPIRICAMENTE CONTRASTADAS

En el primer capítulo se afirmó que este estudio sería considerado como un intento de contrastación empírica, en un caso concreto, de una teoría del proceso por el que el pensamiento científico se desarrolla, la teoría que allí se esbozó. El punto puede ser aquí reiterado con todo el énfasis posible. Este estudio ha intentado, en su totalidad, ser una monografía *empírica*. Se ha ocupado de hechos y de la comprensión de hechos. Las proposiciones presentadas se han basado en hechos, y se han dado constantemente, en notas a pie de página, referencias directas de las fuentes de estos hechos.

El que los fenómenos de los que se ha ocupado el estudio resulten ser las teorías que ciertos escritores han sostenido acerca de otros fenómenos no cambia las cosas. El si han sostenido o no, como aquí se interpreta, las teorías estudiadas es una cuestión tan de hecho como cualquier otra, que debe ser contrastada por el mismo método: el de la observación. Los hechos, en este caso, se refieren a las obras publicadas de estos escritores. Pertenecen a una clase de hechos, las expresiones lingüísticas, necesariamente muy estudiados. La observación de esta clase de fenómenos implica la interpretación de los significados de los símbolos lingüísticos empleados en estas obras. Debe convenirse que esto es observación empírica; de otro modo, habrá que negar un status científico, no sólo a este estudio sino a todas las obras de los escritores aquí tratados, y a todas las demás que impliquen el aspecto subjetivo de la acción. Tras la exposición de los capítulos anteriores, no hay necesidad de insistir más sobre este punto. Pero, con la

excepción de un conductismo radical y congruente, apenas si cabe dudar del status del material en cuanto hechos empíricos observables.

Cierto que este estudio no se ha ocupado de las teorías sólo en cuanto fenómenos empíricos. Ha realizado también alguna teorización explícita por su propia cuenta. Pero, de acuerdo con la visión de la ciencia aquí mantenida, no sólo sucede que esto está bien y es adecuado en una monografía empírica sino que es completamente indispensable. Los hechos no cuentan su propia historia. Deben ser interrogados. Deben ser cuidadosamente analizados, sistematizados, comparados e interpretados. Como sucede con todos los estudios empíricos, éste se ha ocupado tanto de explicar las implicaciones de algunos hechos como de establecer los hechos originales. La observación y el análisis teórico han estado en estrechas relaciones de interdependencia. Sin una teoría de interpretación, muchos de los hechos acerca de las teorías de estos escritores, sobre los que se ha hecho el mayor hincapié, no habrían sido importantes y, si se hubiesen observado de algún modo, no hubieran llevado a conclusiones teóricas. Pero, del mismo modo, la teoría hubiera permanecido estéril si no se hubiese visto continuamente contrastada por la observación. Desde luego, en el proceso de desarrollo del estudio, la teoría misma ha sufrido una continua modificación y reformulación. Como es normal en tales estudios, sólo la versión final ha sido realmente enunciada.

En estos términos, pues, las observaciones finales se dividirán en dos partes. El presente capítulo se dedicará a enunciar las pruebas en pro de ciertas conclusiones que, se mantendrá, han sido definitivamente establecidas, sobre bases empíricas, por el precedente estudio. El capítulo siguiente, el final, se ocupará de desarrollar unas cuantas de sus implicaciones metodológicas. Estas son, en la medida en que se puede ver ahora, implicaciones legítimas de las conclusiones empíricas a las que se ha llegado. Pero no se pretende que sean establecidas por pruebas empíricas en el mismo sentido. De ahí la necesidad de mantener claramente diferenciados los dos grupos de conclusiones.

BREVE ESBOZO DE LA ESTRUCTURA DE LA ACCION

Pero, antes de enunciar el primer grupo de conclusiones, de las que se pretende una demostración empírica, será oportuno resumir brevemente, por última vez, la línea principal de razonamiento analítico del conjunto del estudio. Así, el lector tendrá frescos en la mente todos los puntos principales de la prueba, y estará en mejores condiciones de juzgar si las tesis enunciadas son adecuadamente probadas.

Racionalidad y utilitarismo

El punto de partida, tanto histórico como lógico, es la concepción de la racionalidad intrínseca de la acción. Esta implica los elementos fundamentales de «fines», «medios» y «condiciones» de la acción racional y la norma de la relación intrínseca medio-fin. La racionalidad de la acción en términos de ésta es medida por la conformidad entre la elección de medios, dentro de las condiciones de la situación, y las expectativas derivadas de una teoría científica [1] aplicada a los datos en cuestión y enunciada, como dice Pareto, en forma «virtual». La acción en estos términos es racional, en la medida en que hay una probabilidad científicamente demostrable [2] de que los medios empleados produzcan o mantengan, dentro de las condiciones de la situación real, el futuro estado de cosas que el actor anticipa como su fin.

Históricamente, este concepto de la racionalidad de la acción, no siempre enunciado clara e inequívocamente, ha jugado el papel central en lo que se ha llamado la rama utilitaria de la tradición positivista. A pesar de diferencias debidas a hipótesis variables sobre el contexto en el que opera la acción racional, ha sido, en su estructura esencial, un elemento estructural constante de los

[1] Por elemental y empírica que sea.

[2] Este modo de enunciado tiene en cuenta el error debido a limitaciones del conocimiento objetivo disponible.

sistemas de pensamiento aquí considerados. Las dos posturas polares radicalmente positivistas varían, sin embargo, su status en aspectos esenciales. La postura racionalista hace esto borrando las distinciones entre fines, medios y condiciones de la acción racional, haciendo de la acción un proceso sólo de adaptación a condiciones y predicciones dadas de su estado futuro. La postura anti-intelectualista, en su forma realmente radical, varía el status de la racionalidad todavía más fundamentalmente; al extremo, realmente, eliminándola por completo. Ambas posturas positivistas radicales, sin embargo, implican dificultades insuperables, metodológicas y empíricas.

El tipo utilitario de teoría se concentró sobre la relación medio-fin, y dejó sin investigar el carácter de los fines en su conjunto. Esto era válido. Pero, en la medida en que tendía a convertirse en un sistema cerrado sobre una base positivista, se vio forzado a la hipótesis de que los fines eran fortuitos en relación con los elementos de la acción positivamente determinados. Sobre esta base, cualquier intento de poner orden en esta variación fortuita llevaba en la dirección del determinismo positivista radical. En los casos del hedonismo, de la teoría de la selección natural, etc., varios de estos intentos han sido analizados, explicitándose sus consecuencias. El supuesto utilitario, explícito o implícito, de los fines fortuitos es el único modo posible de sostener, sobre una base positivista, el carácter voluntarista de la acción, la independencia de los fines y los demás elementos normativos de la estructura de la acción, a partir del determinismo, en términos de herencia y de medio.

Dentro del ámbito de la tradición utilitaria y de las variaciones respecto de ella en la dirección del polo positivista radical, han aparecido todas las relaciones principales de la norma de racionalidad intrínseca con los elementos formulados en las teorías positivistas radicales, o sea, con la herencia y el medio [3].

Estos pueden ser vistos en dos contextos principales. En la

[3] Utilizadas aquí, como se recordará, en el sentido técnico definido en el cap. II, como un sumario adecuado para los elementos que influyen sobre la acción susceptible de formulación en términos de categorías no subjetivas.

medida en la que la acción es concebida como un proceso de adaptación racional de medios a fines, aparecen en el papel de medios y condiciones últimos de la acción. La cualificación de «últimos» es necesaria porque lo que son medios y condiciones para cualquier actor concreto dado pueden ser, en gran parte, resultados de los otros elementos de acción de otros individuos. Para evitar razonar circularmente es necesario pensar en términos de las condiciones analíticas últimas de la acción en general, abstrayendo de las condiciones concretas de un acto concreto particular. Se ha mostrado que el no conseguir realizar claramente esta distinción es una fuente prolífica de confusión. Cabe repetir otra advertencia del mismo tipo. Los mismos elementos de la herencia y el medio juegan un papel en la determinación de los fines concretos de la acción. Tal fin concreto es un estado de cosas concreto anticipado, que implica elementos del medio externo y de la herencia. El hedonismo ilustra claramente esta situación. El placer como fin de la acción era plausible porque se espera, de hecho, que los mecanismos psicológicos que producen sentimientos placenteros en ciertas circunstancias operen en el proceso que lleva al estado de cosas deseado. Pero esto no tiene nada que ver con el concepto analítico del fin como parte de un sistema generalizado. Es un rasgo del organismo que sabemos, por experiencia, que podemos contar con que funcione de cierto modo, y que, consiguientemente, pertenece analíticamente a las condiciones de la acción. El hablar de los fines como determinados por el mecanismo del placer es, en esa medida, eliminar los fines del sistema teórico generalizado.

En segundo lugar, los mismos elementos de la herencia y el medio aparecen en relación con el fracaso en el intento de alcanzar la norma racional. Desde el punto de vista objetivo, aparecen principalmente como razones por las que la acción o no alcanza la norma o se desvía de ella, lo que se ha llamado factores resistentes y desviantes, respectivamente. Subjetivamente, los mismos factores en el mismo papel aparecen como las fuentes de la ignorancia y del error. El error en este sentido no es fortuito; sucede, más bien, que la existencia de un sesgo de error en una dirección particular es *ipso facto* prueba de que está operando un factor desviante no racional. Sobre todo, dentro del esquema positivista,

las desviaciones respecto de la regla de racionalidad deben ser reducibles, desde el punto de vista subjetivo, a términos de ignorancia o error o ambos.

Finalmente, no debe olvidarse que puede fácilmente haber elementos hereditarios que «orientan» la conducta de acuerdo con una norma racional, pero sin el intermedio independiente del actor, básico para la concepción voluntarista de la acción. En la medida en la que esto sea cierto, cualquier aspecto subjetivo de la acción resultará, tras un concienzudo estudio, ser reducible a términos de sistemas no subjetivos [4]. La comprobación es siempre la de si una explicación adecuada de la conducta concreta en cuestión puede alcanzarse sin referencia a los elementos formulados en conceptos con una referencia subjetiva intrínseca.

Así, se ve que tanto la misma norma de racionalidad intrínseca como sus principales relaciones con la herencia y el medio, de los tres modos que acabamos de mencionar, podrían, en conjunto, ser adecuadamente formulados dentro del esquema general del sistema teórico positivista siempre que no se pasen al polo positivista radical. Se ha mostrado, sin embargo, que la postura utilitaria es intrínsecamente inestable y que, para mantenerla dentro de un esquema positivista, es necesario utilizar un apoyo metafísico y extrapositivista que, en los casos analizados aquí, ha adoptado la forma del postulado de la identidad natural de intereses. En consecuencia, cuanto más rigurosa y sistemáticamente se han llevado a cabo las implicaciones de la postura positivista más precario ha resultado el status de los elementos normativos de la acción que podrían encontrar formulación adecuada dentro de un esquema positivista.

Realmente, cabe sostener que la creciente presión de esta sistematización, cada vez más rigurosa, de las implicaciones más remotas del acercamiento positivista al estudio de la acción humana ha jugado un importante papel en el movimiento de pensamiento que ha ocupado a este estudio. La forma que tiene aquí fundamental interés es una presentación cada vez más precisa del «dilema utilitario»: o una postura positivista realmente radical o la estric-

[4] Se indicó antes, cap. XVII, pág. 785, que Weber tuvo esto explícitamente en cuenta.

tamente utilitaria. El primer proceso suponía abandonar completamente el esquema medio-fin como analíticamente indispensable; el último significaba una creciente dependencia de supuestos metafísicos extracientíficos. En el estado de opinión generalmente positivista, todo el peso del «recio» prestigio científico parecía estar en el lado radicalmente positivista. Pero, al mismo tiempo, los principios utilitarios descansaban sobre un sólido estudio empírico, que no podía ser fácilmente explicado. De ahí que estuviese preparado el escenario para una reconstrucción teórica radical que trascendiese completamente al dilema. La parte II se ha ocupado de analizar tres procesos distintos por los que ha tenido lugar esta reconstrucción. Pueden ser brevemente examinados.

Marshall

Marshall [5] sólo dio un paso, y lo dio sin clara conciencia de lo que estaba haciendo. Heredó el esquema conceptual de la tradición utilitaria. Y precisamente los elementos de dicho esquema por los que se ha interesado este estudio fueron centrales para su propio desarrollo ulterior de él en su teoría utilitaria. Las concepciones de la utilidad, la utilidad marginal y el principio de sustitución son todas completamente dependientes del esquema medio-fin, de la elección racional y de la independencia analítica de los fines. Esto, por sí solo, es suficiente para explicar el que no consiguiese seguir la tendencia, tan importante en su día, hacia el positivismo radical.

Pero, al mismo tiempo, tenía ideas muy claras sobre la inadecuación de una postura rígidamente utilitaria para explicar ciertos hechos de la vida económica: los relativos a los fenómenos de la libre empresa. El curso que siguió estuvo en parte determinado por su sólido análisis empírico y en parte por sus propias predilecciones éticas. Rompió una teoría rígidamente utilitaria de la vida económica principalmente en dos puntos. En primer lugar, se negó a aceptar la hipótesis de la independencia de las necesidades, incluso a los efectos heurísticos de la teoría económica. Sólo con-

[5] Analizado en el cap. IV.

sideró aplicable esta hipótesis a una clase de necesidades, a las que llamó, con connotación fuertemente peyorativa, necesidades «artificiales». No serviría para la clase por la que estaba fundamentalmente interesado: la de «las necesidades ajustadas a la actividades». En segundo lugar, se negó a aceptar la opinión de que las acciones concretas de la vida económica deberían ser consideradas, únicamente, como medios para la satisfacción de necesidades, incluso a los efectos de la economía. Son, al mismo tiempo, campos para el «ejercicio de facultades» y para el «desarrollo del carácter».

Estas dos desviaciones del esquema utilitario son englobadas bajo el concepto de actividades, concepto no muy claramente definido por Marshall. Realmente, en relación con su esquema conceptual heredado, es principalmente una categoría residual. Cabe, sin embargo, decir varias cosas sobre él. No es fundamentalmente, como está muy claro, una nueva forma de enunciado de los elementos de la herencia y el medio. La distinción explícita entre necesidades ajustadas a las actividades y necesidades biológicas excluye esta interpretación en una dirección. En una segunda dirección es excluida por la clara imposibilidad de llegar a comprender a Marshall en cuanto hedonista. Y, todavía en una tercera dirección, por su completo fracaso en cuanto a poner en tela de juicio la racionalidad de la acción en nombre de la psicología antirracionalista.

No puede, pues, haber duda de que las actividades constituyen una categoría residual en la dirección de los valores. Tanto las necesidades ajustadas a las actividades como los mismos modos de actividad deben ser considerados, en los términos de este estudio, fundamentalmente como manifestaciones de un sistema único y relativamente bien integrado de actitudes de valor. Se ha señalado el parecido extraordinariamente estrecho entre esas actitudes y las implicadas en el espíritu del capitalismo de Weber, especialmente en su aspecto ascético.

Las «actividades» en este sentido se convierten para Marshall en un importante elemento empírico del orden económico. Junto con la racionalidad creciente y con la acumulación de un saber empírico, el desarrollo de este sistema de valores se convierte para él en la fundamental fuerza motriz de la evolución social. Pero aquí Marshall se detiene. Su consideración de los sistemas inte-

grados de valores, en cuanto distintos de los fines fortuitos, se limita a este sistema. No consigue desarrollar las posibilidades lógicas de que haya otros en otras sociedades. Tampoco consigue desarrollar las posibilidades teóricas de su relación con la acción concreta más allá de los dos puntos en los que incidió directamente sobre su teoría utilitaria. Así, la importancia teórica de su separación de la tradición y las implicaciones empíricas de un ulterior desarrollo en esta dirección permanecieron ocultos, tanto para él como para sus seguidores. Pero, a pesar de esta limitación, sí que dio el paso crucial, introduciendo un sistema integrado de valores, común a muchos, que no tenía un puesto ni en el esquema utilitario ni en el positivista radical.

Pareto

En el estudio de Pareto los mismos problemas se consideraron desde un punto de vista distinto. En primer lugar, su postura metodológica general preparó el camino para el desarrollo explícito de una teoría voluntarista de la acción. Porque su escepticismo había despojado a la metodología científica de la implicación de que una teoría, para ser metodológicamente aceptable, tenía que ser positivista. Realmente, de los cuatro escritores, Pareto, en sus exigencias metodológicas generales de teoría científica [6], se acercó mucho a la formulación de una opinión que puede ser considerada aceptable a los efectos de este estudio. Sobre todo, acabó por completo con la falacia de la concreción inoportuna, que tan persistentemente ha seguido los pasos de la teoría social positivista.

Pareto fue también un eminente economista y, como tal, desarrolló esencialmente el mismo tipo de teoría utilitaria que Marshall. Además, compartió con Marshall la convicción de su inadecuación para la explicación científica de la acción humana concreta, incluso dentro del campo económico. Pero su modo de tratar esta situación fue distinto al de Marshall. Limitando rígidamente la teoría económica al elemento utilitario, pasó a completarla con una teoría sociológica sintética más amplia.

[6] En cuanto distinto de los peculiares a la teoría de la acción.

En su esquema conceptual explícito, hizo esto mediante un doble uso de las categorías residuales. El punto de partida es el concepto positivamente definido de acción lógica. Es acción concreta *en la medida en que* consiste en «operaciones lógicamente unidas a su fin» desde los puntos de vista tanto del actor como de un observador exterior. La acción no lógica, por otra parte, es, claramente, una categoría residual: acción en la medida en que no consigue, por alguna razón, satisfacer los criterios lógicos. Finalmente, el concepto de acción lógica es explícitamente más amplio que el económico; pero no hay un tratamiento sistemático positivo de los elementos lógicos no económicos. Son enumerados, no definidos. La principal tarea de un ulterior análisis de la obra de Pareto consiste en seguir lo que sucede a estas dos categorías residuales en un contexto estructural.

Puede empezarse por resumir el análisis explícito por Pareto de la acción no lógica [7]. Es inductivo y empieza por una distinción entre dos clases de datos concretos: actos manifiestos y expresiones lingüísticas. Pareto sólo se ocupa directamente de éstos y, como resultado del análisis de «teorías» no científicas en este sentido, llega a las categorías de residuo y derivación, los elementos relativamente constantes y variables de estas teorías respectivamente. Así, el residuo es una *proposición*.

Pareto desarrolló la concepción de los residuos y las derivaciones directamente, como elementos variables de un sistema teórico, sin referencia explícita al problema de la estructura. Habiendo definido los conceptos, pasó a clasificar sus valores, sin intentar, hasta una etapa muy posterior, considerar sistemas concretos de acción. El objeto de este estudio ha sido, por otra parte, el de explicar las implicaciones de su tratamiento para la estructura de los sistemas a los que es aplicable el análisis de los elementos de Pareto.

En primer lugar, se mostró que el modo como definió los conceptos fue capaz de cortar al través la principal dicotomía de este estudio: la distinción entre los aspectos normativos y los condicionales de los sistemas de acción. En particular, hay que considerar que los residuos manifiestan no una sino estas dos categorías de

[7] Tratado en el cap. V.

elementos. El resultado sería, en los propios términos de Pareto, introducir en su clasificación de los residuos otra base, cortando de través las que utilizó.

Muchos de los intérpretes secundarios de Pareto han sostenido que sus «sentimientos» eran esencialmente las tendencias o instintos de la psicología antirracionalista. Pero el estudio del modo como enfocó su análisis ha mostrado que no hay garantía en la lógica de su postura para esta interpretación exclusiva, y se ha mostrado que es específicamente incompatible con ciertos rasgos importantes de su obra, especialmente con su tratamiento del darwinismo social y de la cuestión de si corresponden los residuos a los hechos [8]. Esta bifurcación general de elementos estructurales es la base para el ulterior análisis [9]. La concepción de la acción lógica fue el punto de partida para investigar la cuestión general de cuáles son sus implicaciones para la estructura del sistema total de acción en el que tiene un puesto.

En primer lugar, un elemento de los residuos es el de los fines últimos de la acción, en la cadena intrínseca medio-fin, que, en el polo plenamente racionalizado, es un principio claramente formulado y no ambiguo que guía la acción. El que los fines últimos pertenezcan a la categoría no lógica hace posible interpretar la acción lógica como el sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin. Ha sido posible comprobar esta interpretación de un elemento de los residuos en términos del papel que Pareto asigna a la «fe», en los residuos de persistencia de los agregados. Sobre ninguna otra hipótesis conocida por el presente escritor es comprensible este aspecto de su teoría cíclica.

En segundo lugar, aparece muy claramente que el elemento de valor no se ve agotado por el de este tipo particular de residuos sino que éste es un caso racionalizado de tipo polar. A excepción de éste, cabe discernir en los sentimientos, un elemento de valor más vago y menos determinado, que se manifiesta en otros residuos, en las derivaciones y, de varios modos, en la conducta abierta. Para designar a este elemento y para distinguirlo de otros implicados en los sentimientos de Pareto, se ha introducido el término de

[8] Tratado en el cap. VI, págs. 287 y siguientes.
[9] *Supra*, cap. VI, págs. 297 y siguientes.

actitudes de valor último. Análogamente, para distinguir los residuos que son principios reguladores de la acción racional de los demás, se les ha llamado fines últimos. Aquí ha aparecido una distinción entre dos elementos, dentro de la categoría de valores más amplia, que no estaba contenida en el concepto de actividades de Marshall.

En tercer lugar, ha resultado que la acción lógica, o el sector medio-fin intrínseco intermedio, no está en sistemas de acción estructuralmente homogéneos sino que debe ser subdividida. Sobre la base de un análisis de las implicaciones para tales sistemas del concepto de Pareto de acción lógica, se han hecho distinciones entre tres elementos tales del sector intermedio. Sobre el principio de la introducción progresiva de las relaciones más amplias de un acto dado al resto de un sistema de acción, se han distinguido los subsectores tecnológico, económico y político. Ha sido también posible verificar estas líneas de distinción, de modo muy sorprendente, en términos de la teoría de Pareto de la utilidad social. La serie jerárquica de distintos niveles, sobre la que sostiene que cabe considerar al problema de la utilidad, es el enunciado de las mismas distinciones de modo algo distinto. Es significativo el que estas distinciones surgieran en la parte sintética de la obra de Pareto, donde considera a los sistemas de acción como un todo, mientras no se encuentran en su esquema analítico explícito, donde sólo se consideran actos unidad aislados. Así, en lugar de una mera enumeración del contenido de la acción lógica, se ha introducido un esquema de elementos estructurales sistemáticamente relacionados.

Finalmente, para coronar la jerarquía, en relación con la misma teoría de utilidad social, se ha encontrado que surge una versión del teorema sociologista. En el polo racionalizado, que es el que allí interesa a Pareto, adopta la forma de la concepción del «fin que una sociedad debiera perseguir por medio del razonamiento lógico-experimental». Cabe volver a enunciar ésta en el sentido de que las acciones de los miembros de una sociedad están, en grado significativo, orientadas hacia un sistema integrado único de fines últimos comunes a estos miembros. Más generalmente, el elemento de valor, en forma tanto de fines últimos como de actitudes de valor, es, en grado significativo, común a los miembros de la

sociedad. Este hecho es una de las condiciones esenciales del equilibrio de los sistemas sociales.

Así, como resultado de la metodología explícitamente no positivista de Pareto y del grado mucho mayor de relativismo histórico de sus puntos de vista empíricos, se encuentra, implícita en su pensamiento, una diferenciación de los elementos estructurales de los sistemas de acción que va mucho más allá del punto hasta el que la llevó Marshall. Este no llegó, incluso, a distinguir claramente, de modo analítico, la norma de racionalidad intrínseca del elemento de valor; fueron tratados juntos en su concepción de la libre empresa. Esta distinción es explícita en Pareto: una es lógica, la otra no lógica. Con ésta va la clara diferenciación del elemento de fin último respecto del sector intermedio medio-fin. Este, a su vez, se diferencia en tres subsectores, cuyas líneas de distinción no se pusieron claramente de manifiesto, en modo alguno, en Marshall. Tendió a fusionarlos a todos con actividades de su categoría económica y, consiguientemente, a suprimir por completo el elemento de poder coactivo. Luego el elemento mismo de valor último se diferencia en tres aspectos distinguibles: fines últimos como tales, actitudes de valor y ambos, en la medida en que son comunes a los miembros de una comunidad. Finalmente, aparece en el horizonte un fenómeno todavía no explícitamente analizado, pero de gran importancia empírica para Pareto, que se hizo analíticamente central para Durkheim, a saber: el ritual. Así, aunque el punto de partida de Pareto no fuese claramente distinto del de Marshall, sin embargo, analizando la fase que alcanzó, es posible, desde el presente punto de vista, conseguir un enorme avance, hasta mucho más allá de Marshall.

Durkheim

Durkheim, en relación con Pareto, suministra el primer ejemplo impresionante de convergencia. Es cierto, en un sentido, que los dos, incluso desde el principio, se ocuparon de un grupo de problemas muy estrechamente relacionados. Pero los términos en los cuales enfocaron estos problemas eran tan radicalmente distintos que, antes del presente estudio, se ha pensado que tenían poco en común, salvo que los dos eran sociólogos.

Durkheim nunca se ocupó, en modo alguno, de cuestiones de teoría económica en el sentido técnico. Pero se ha mostrado que, en sus primeras obras empíricas, se interesó grandemente por las cuestiones del individualismo económico. Además, los términos teóricos en los que Durkheim trató estos problemas tienen mucho que ver con el status de la postura utilitaria. Pero aquí se detiene el parecido inmediato.

En un sentido, el acercamiento de Durkheim se realiza a través del esquema de la acción, pero se utilizó de un modo peculiar. La contrapartida metodológica de su crítica empírica de las teorías utilitarias, con respecto tanto a la *División del Trabajo* como a *Le suicide*, es la afirmación de que descansan sobre una frágil teleología. En los términos de este estudio, esto significa esencialmente que piensa en términos del dilema utilitario y que, habiendo rechazado decisivamente la solución utilitaria, es arrojado de nuevo hacia la alternativa positivista radical. En términos subjetivos, esto significa que los factores decisivos deben aparecer como hechos del mundo externo para el actor y, consiguientemente, como condiciones de su acción. Esta es la génesis de la «exterioridad» y de la «coacción» como criterios de «hechos sociales».

Pero con la extensión, en *Le suicide*, de su crítica empírica desde la postura utilitaria hasta todo el grupo de teorías que implican los elementos de herencia y medio se desarrolló un nuevo grupo de problemas. Porque los criterios de exterioridad y de coacción claramente incluían a estos elementos como hechos para el actor. Los hechos sociales se convirtieron en una categoría residual a la que se llegaba por eliminación. Esto incluía los aspectos no utilitarios de la acción; o sea: hechos para el actor que *no* eran una cuestión o de herencia o del medio no humano. Constituían, pues, otro tipo de factor ambiental: el *milieu social*.

Las fórmulas a las que el nombre de Durkheim es todavía más generalmente asociado —la de que «la sociedad es una realidad *sui generis*», la de que es una entidad «psíquica» y consiste en «representaciones colectivas»— se elaboraron, como se ha visto, en el esfuerzo por definir esta categoría residual. Todos estos esfuerzos, pero especialmente el razonamiento de síntesis, representan ataques indirectos al problema, más que desarrollos sur-

gidos del esquema de la acción, que fue su punto de partida [10]. Con respecto a éste, permaneció en un *impasse.*

Este *impasse* fue finalmente roto. El paso decisivo fue la distinción de la compulsión *social* respecto de la causación naturalista. El medio social constituye un conjunto de condiciones fuera del control de un individuo concreto dado, pero no fuera del control de la intervención humana en general. De hecho, desde este punto de vista su aspecto más manifiesto resulta ser un sistema de reglas normativas respaldado por sanciones.

Hasta este punto, habiendo rechazado la teleología utilitaria, Durkheim todavía piensa en el actor pasivamente, sobre la analogía de un científico que estudia las condiciones de su situación. No consigue, en modo alguno, considerar el aspecto voluntarista de la acción y el papel de los fines. El paso siguiente, sin embargo, altera radicalmente esta situación. Es el reconocimiento de que el temor a las sanciones sólo constituye el motivo secundario para la adhesión a las normas institucionales. El primario es el sentido de la obligación moral. Con esto, el significado primario de la compulsión se convierte en obligación moral y se distingue netamente entre la compulsión social y la de los hechos naturales. La realidad social ha dejado de ser meramente una categoría residual.

Pero esto devuelve a Durkheim al aspecto voluntarista del esquema de acción que había aparentemente abandonado al rechazar la postura utilitaria. Es literalmente la síntesis que trasciende tanto a la tesis como a la antítesis. Porque el sentido de obligación moral hacia una norma es claramente una actitud de valor en el sentido anterior. Además, puesto que el medio social para Durkheim implica un sistema integrado de tales normas, su postura supone la existencia de un sistema común de actitudes de valor último. El individualismo de la postura utilitaria ha sido transcendido, pero, después de haber hecho esto, puede volver el elemento de valor. Durkheim, habiendo enunciado al principio el teorema sociologista, ha llegado, mediante el proceso de su progresiva reinterpre-

[10] Se ha mostrado que el concepto de representaciones colectivas surgió de este esquema, pero en la especial forma racionalista que Durkheim le dio, más bien que a partir de un análisis medio-fin como el desarrollado en el cap. VI.

tación, a esencialmente la misma versión que Pareto; el elemento social implica la existencia de un sistema de valores comunes [11]. Hay, sin embargo, una importante diferencia. Pareto, atacando el problema a través del desarrollo directo del esquema medio-fin y de su generalización en el polo racional, formuló el elemento social como el «fin que una sociedad debiera perseguir». El enfoque de Durkheim era distinto. En lugar de generalizar el esquema medio-fin para sistemas de acción, concibió al individuo actuando en un medio social y pasó a analizar los elementos de este medio. Aquí encontró un sistema común de reglas normativas como uno de sus principales rasgos. Luego pasó al sentido de la obligación moral; en primer lugar, como un motivo para la obediencia individual a una regla dada; y, finalmente, pasó a ver cómo el mantenimiento de un sistema común de reglas descansaba sobre un conjunto de valores comunes.

Así, Durkheim iluminó el aspecto institucional de los sistemas de acción, aspecto que había estado latente en el pensamiento analítico de Pareto, aunque había fuertes sugerencias de su papel en su obra empírica. Pero Durkheim lo pone claramente de relieve, como un claro rasgo de la estructura de los sistemas de acción enfocados en términos del esquema intrínseco medio-fin. Resulta que la acción, en la cadena intrínseca medio-fin, tiene, cuando menos, una doble orientación normativa, como en Weber: tanto hacia las normas de eficiencia como hacia las normas de legitimidad.

Esta nueva orientación tiene el ulterior efecto de devolver los elementos utilitarios al cuadro, en forma de «intereses» que tienden, centrífugamente, a escapar al control normativo. La formulación más clara de este tipo de concepción en la obra de Durkheim hasta aquí considerada está en el concepto de *anomie* [12]. Tiene un notable parecido con la concepción de Pareto de los «intereses», en relación con los residuos de combinaciones. Pero, en conjunto, una parte relativamente pequeña de la atención de Durkheim se centró sobre el esquema intrínseco medio-fin como tal, sobre todo sobre su sector intermedio. De ahí que las distinciones de elementos en

[11] Afirmado en el cap. X, págs. 381 y siguientes.
[12] *Supra*, cap. VIII, págs. 421 y siguientes.

éste, que resultaban estar implícitas en la obra de Pareto, permanecieran latentes en la de Durkheim. Su propio desarrollo ulterior del esquema de la acción era de importancia revolucionaria, pero estaba en otra dirección, en aspectos que habían permanecido para Pareto, teóricamente hablando, latentes.

Este importante nuevo desarrollo vino en el estudio de la religión de Durkheim [13]. Considerando su peculiar utilización previa del punto de vista subjetivo, no es sorprendente que empezase con la cuestión de qué «realidad», o sea: referencia empírica de una clase de hechos para el actor, subyace a las ideas religiosas. Pero, aunque su pregunta está formulada en los mismos términos que antes, su respuesta tuvo consecuencias revolucionarias. En el problema de las instituciones, pasó gradualmente, en su interpretación del medio social, de considerarlo como un conjunto de hechos de la «naturaleza» a considerarlo como un conjunto de reglas de obligación moral. Pero tales reglas son todavía hechos empíricos, cuya importancia está en su relación intrínseca con la acción como instrumento de control.

Sin embargo, encontró que los objetos específicos de las ideas religiosas eran entidades con una propiedad común: la de ser «sagradas». Los objetos de los que se habían ocupado fundamentalmente las teorías de la religión eran principalmente entidades «imaginarias», dioses, espíritus, etc. Pero Durkheim mostró que esta propiedad era compartida con un gran grupo de objetos concretos y también de acciones, personas en ciertas circunstancias, etcétera. Luego surge la pregunta: ¿qué hay en común entre todas las cosas sagradas que explica la propiedad común de la sacralidad? El intento anterior había sido el de encontrar una fuente intrínseca de esta propiedad. Durkheim sigue un camino completamente distinto. La única propiedad común a todas las cosas sagradas es la sacralidad, y ésta no estriba, en modo alguno, en sus propiedades intrínsecas, sino que sólo la tienen en virtud de la especial actitud que los hombres adoptan hacia ellas: la actitud de «respeto».

Caso de ser esto cierto, pues, los hombres respetan las cosas sagradas no por sí mismas sino a causa de sus relaciones con alguna otra cosa que respetan. ¿Cuál es, pues, el carácter de esta relación?

[13] Tratado en el cap. XI.

No puede derivarse de las propiedades intrínsecas de las cosas sagradas, sino que es simbólico. Las cosas sagradas lo son porque son símbolos con una referencia simbólica común a una fuente de santidad. Esta relación simbólica es algo completamente nuevo en la teoría de la acción tal y como se ha considerado hasta aquí [14].

Luego surge la cuestión: ¿qué es esta referencia común? Debe ser, dice Durkheim, algo que podemos respetar en este específico sentido; y en este sentido *sólo* respetamos la autoridad moral. De ahí que la fuente de la sacralidad de las cosas sagradas sea la misma que la de la obligación a las reglas morales. Es la «sociedad». Esta síntesis de los antes considerados aspectos completamente dispares de la vida humana fue una genialidad por parte de Durkheim, de importancia revolucionaria.

Pero esta postura necesita una ulterior interpretación para aclarar las dificultades dejadas por el moroso positivismo de Durkheim. La sociedad, en este contexto, no es una entidad concreta. No es, sobre todo, la totalidad concreta de seres humanos en recíproca relación. Es una «realidad moral». El ulterior análisis ha mostrado que las ideas religiosas tienen que ver con las relaciones cognoscitivas de los hombres con ciertos aspectos no empíricos del mundo: con lo que se ha llamado, en un *especial* sentido, en el estudio de Weber, lo «sobrenatural». Asociadas a estas ideas están ciertas «actitudes activas», como las llama el profesor Nock, en parte determinadas por estas ideas, pero que en parte, a su vez, las determinan. Estas actitudes activas resultan ser las actitudes de valor último de la exposición anterior y, en la medida en que constituyen «sociedad» en el sentido de Durkheim, son actitudes comunes de valor. La *fuente* de la sacralidad es lo sobrenatural. Nuestras representaciones simbólicas de ella son cosas sagradas. La actitud de respeto hacia ellas es, junto con el respeto hacia las obligaciones morales, una manifestación de nuestras actitudes de valores últimos, que son sociales en la medida en que son comunes.

Pero esto no es todo. Las actitudes activas asociadas a las ideas religiosas se manifiestan no sólo en «ideas» sino en ciertas acciones o «conducta», y estas acciones comparten la cualidad de sacra-

[14] Se introdujo en el estudio de Pareto, pero no la consideró explícitamente en un contexto teórico sistemático.

lidad e implican relaciones con entidades sagradas. Durkheim llama rituales a toda esta clase de «acciones en relación con las cosas sagradas». Son acciones en el sentido más estricto: modos para el actor de conseguir fines específicos. Como dice Durkheim, son parte de la *vie sérieuse* [15]. Pero difieren en dos aspectos fundamentales de las acciones de las que se ha ocupado antes el análisis. Son sagradas y, consiguientemente, sólo realizadas en especiales condiciones, específicamente separadas de los cálculos utilitarios ordinarios de la ventaja: se realizan con la «actitud ritual». Además, implican la manipulación de símbolos sagrados: lo que se ha llamado una relación simbólica medio-fin. En estos dos aspectos, medidos con el criterio de la norma intrínseca de racionalidad, no son *ir*racionales sino *no* racionales. El criterio, simplemente, no es aplicable.

Finalmente, el ritual para Durkheim no era simplemente una manifestación de actitudes de valor sino algo de gran importancia funcional en relación con la «solidaridad» social: un modo de revivificar y fortalecer a los elementos comunes de valor, normalmente más o menos latentes en el curso de las actividades profanas. A este respecto, las tendencias centrífugas de los «intereses» hacen una notable reaparición en el pensamiento de Durkheim. El ritual es uno de los mecanismos fundamentales de defensa de la sociedad frente a la tendencia a la *anomie*.

Hubo, así, un firme proceso de desarrollo en el pensamiento de Durkheim sobre la sociedad. De una realidad concreta, pasó a ser un complejo de elementos de acción que sólo existen «en las mentes de los individuos». De una categoría de «hechos de la naturaleza», en el papel de condiciones de la acción humana, pasó a ser un sistema común de valores que implica una referencia no empírica. Esta última tendencia culminó en su epistemología sociológica. Esto constituyó la ruptura final con la metodología del positivismo, pero trajo nuevas dificultades propias. Representó una tendencia del pensamiento de Durkheim, en una dirección claramente idealista, que, en su fase final, estaba en guerra con la teoría voluntarista de la acción. Reinterpretada en términos de ésta, su verdad esencial es la que se puso de manifiesto, de forma más aceptable, en el concepto de Weber de *Wertbeziehung*, intro-

[15] Véase *Formes élémentaires*, pág. 546.

duciendo, como lo hizo, un elemento de relatividad en el conocimiento y, al mismo tiempo, suministrando un punto de partida para el análisis de los factores sociales de su desarrollo.

Debiera subrayarse que, en los aspectos importantes para el presente contexto, no hay *nada* importante en las teorías de Pareto incompatibles con las de Durkheim, y viceversa. Sus diferencias son complementarias, estando en los distintos puntos en los que diferenciaron los elementos de la estructura de la acción. Pareto puso de manifiesto [16], como no lo hizo Durkheim, la diferenciación interna del sector intrínseco intermedio y del elemento de valores últimos, en la medida en que no está integrado en un sistema común. Durkheim, por otra parte, puso claramente de relieve el papel del elemento institucional en relación con la cadena intrínseca medio-fin, y diferenció mucho más la estructura y los modos de manifestación del sistema de valores últimos, que para Pareto había seguido siendo residual.

Se hizo esto en los conceptos de lo sagrado, del papel del simbolismo y de sus relaciones con la acción ritual y con su función. En el concepto de lo sagrado está implicada la referencia no empírica de los valores últimos, y, consiguientemente, la relación de las actitudes de valor con las «ideas» es mucho más claramente evidente que en Pareto. Además, la relación simbólica, central para las representaciones de lo sobrenatural, resulta, junto con el concepto de sacralidad, suministrar la clave analítica esencial para la comprensión de toda una clase de acciones, el ritual, que había sido muy importante para Pareto empíricamente, pero que había seguido siendo residual para su teoría sistemática. Estos conceptos de Durkheim deben ser considerados como una ulterior especificación del contenido de las categorías de Pareto de la acción no lógica y del sentimiento.

El que los elementos conceptuales diferenciados a lo largo del análisis de la obra de Pareto y de Durkheim pertenecen realmente al *mismo* sistema teórico y el que la obra de los dos realmente convergió se ve concluyentemente demostrado por el hecho de que ha sido posible demostrar que *todos* ellos se encuentran en la obra de Weber. Esto es cierto a pesar de que la obra de Weber fue

[16] En la teoría de la utilidad social.

completamente independiente de la de cualquiera de los otros dos y de que la postura metodológica de Weber fue capaz de oscurecer seriamente el status de un sistema teórico generalizado. Es, sobre todo, sorprendente que un economista histórico alemán hubiese llegado a una concepción del puesto del elemento económico casi idéntica a la del neoclásico Pareto y que Weber, idealista (de tradición), hubiese llegado a una correspondencia *punto por punto*, en el sistema claramente complejo de categorías estructurales relativas a las ideas religiosas, las instituciones, el ritual y las actitudes de valor, con el declarado positivista Durkheim. Es legítimo mantener que, en estos fundamentales aspectos, la convergencia no ha sido simplemente sugerida, o hecha parecer probable, sino que ha sido *demostrada* como una cuestión de hecho empírico. Sólo se puede dudar de ella sobre la base de que la obra de los tres hombres ha sido aquí radicalmente mal interpretada, y ésa es una cuestión de hecho.

Weber

La obra de Weber debería estar lo suficientemente fresca en la mente del lector como para que sea innecesario dar sobre ella algo más que una muy breve recapitulación. Empíricamente, su principal ataque fue contra el materialismo histórico de Marx, que, como se ha mostrado, constituía, analíticamente considerado, en lo esencial, una versión de la postura utilitaria, situada en un contexto histórico. Frente a éste colocó una teoría del papel de los elementos de valor en la forma de una combinación de intereses religiosos, verbigracia, actitudes de valor, en su relación con sistemas de ideas metafísicas. Esta fue, sin embargo, situada en el contexto de una teoría voluntarista de la acción, no del emanacionismo idealista. Los elementos de valor, para Weber, ejercen su influencia en complejos procesos de interacción con los demás elementos de un sistema de acción, no simplemente «haciéndose reales». Todo esto fue explicitado, con gran detalle, en sus estudios empíricos de las relaciones de la ética religiosa con la vida económica [17].

[17] Tratado en los caps. XIV y XV.

La contrapartida metodológica de su negativa a considerar la influencia social de las ideas religiosas como un proceso de emanación fue su ataque a los enfoques metodológicos procedentes de la filosofía idealista [18]. Su rasgo común fue una negación de la posibilidad o de la validez de los conceptos generales en el campo de la acción humana. Frente a ellos, Weber reivindicó enérgicamente la indispensabilidad de los conceptos teóricos generales para la demostración de cualquier proposición empírica objetiva en cualquier campo. Aunque rechazó enérgicamente sus enfoques de la lógica de la ciencia social, salvó del naufragio a ciertos elementos de importancia básica para su propia postura sustantiva. Las teorías idealistas de la intuición eran válidas al surgir la referencia subjetiva de la teoría de la acción, la indispensabilidad del punto de vista subjetivo. El argumento de la libertad dejó a la norma de la racionalidad intrínseca como básica para la acción. El aspecto orgánico del intuicionismo dejó el concepto de un elemento de valor en su doble relación, en el *Wertbeziehung*, como metodológicamente indispensable para la teoría y como central para la acción misma. Sobre todo, la reivindicación metodológica de conceptos generales es esencial para el concepto de acción, ya que la ciencia y la racionalidad de la acción están indisolublemente unidas.

Al mismo tiempo, debido a circunstancias estudiadas, hubo, desde el presente punto de vista, dos serias limitaciones a la postura metodológica. Primero, al tratar de defender una línea de distinción entre el carácter *lógico* de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales, lo que se ha considerado aquí como indefendible, se vio llevado a una visión imaginaria de la naturaleza de los conceptos generales en estos campos, que tendió a oscurecer el papel del sistema generalizado de teoría esencialmente no imaginario. Segundo, esto y la circunstancia de que los conceptos generales eran para él una categoría residual oscureció lo que es, para este estudio, la vital distinción entre sus conceptos tipo hipotéticamente concretos y su generalización empírica, por una parte, y las categorías de un sistema teórico generalizado, por otra. Sólo los primeros son imaginarios en el campo social, lo que se debe al importante grado de organicismo del tema.

[18] *Supra*, cap. XVI, págs. 715 y siguientes.

Así, su teorización sistemática explícita tendió a escaparse en una dirección distinta de la del principal interés presente, la de una clasificación sistemática de tipos ideales estructurales de relación social [19]. Pero, a pesar de estas limitaciones metodológicas, ha sido posible deducir mediante análisis, un claro esquema de la estructura de un sistema generalizado de acción, que aparece en los puntos más estratégicos de la obra de Weber y, aunque no reconoció claramente su naturaleza lógica, este esquema fue absolutamente esencial para los resultados específicos de Weber, tanto empíricos como teóricos. Así, las complejidades de la categoría de los conceptos generales, sacadas a la luz por el análisis anterior, han sido verificadas por la demostración de que, *de hecho*, su teorización sistemática real implica los distintos tipos que se esperarían si el análisis fuese correcto. No es necesario recapitular el esquema estructural de este generalizado sistema y los caminos por los que Weber llegó a sus elementos tan plenamente como se ha hecho con respecto a Marshall y a Pareto. El punto de partida lógico es, de nuevo, el criterio de la racionalidad intrínseca inserto en la norma de la eficiencia. Esto implica esencialmente las mismas relaciones con la herencia y el medio que han resultado existir en cada caso. El sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin es diferenciado esencialmente del mismo modo como fue explicitado en el estudio de Pareto [20]. La frontera entre los elementos tecnológicos y los económicos es la misma que la trazada antes y es perfectamente explícita. La frontera entre los elementos económicos y los políticos implica cuestiones más complejas, pero, al trazarla como Weber lo hizo con el empleo del concepto de autoridad, hay tanto un claro reconocimiento de la importancia del poder coercitivo, en cuanto ejercitado por variados medios, como un reconocimiento de que hay un claro límite de la medida en la que éstos pueden ser encajados en categorías económicas ordinarias de análisis.

El elemento de valores últimos entró en la obra de Weber, en el primer ejemplo, con los sistemas de actitudes de valor asociados

[19] Esto es sociología formal en el sentido de Simmel. Véase G. Simmel, *Soziologie*, cap. I.

[20] *Supra*, cap. XVII, págs. 797 y siguientes.

a las ideas religiosas. Su status en el papel de los fines últimos de la cadena intrínseca medio-fin se manifiesta teóricamente en relación con los tipos de acción racional, *zweckrational* y *wertrational*. Su relación institucional con la cadena intrínseca medio-fin se expresa en el concepto de orden legítimo, equivalente directo de las reglas de Durkheim que poseen autoridad moral. Su referencia «religiosa» no empírica es formulada en el concepto de carisma, correspondiente a lo sagrado de Durkheim. Analizando esto fue posible clarificar la relación recíproca entre las actitudes de valor, generalmente llamadas por Weber, en este contexto, intereses religiosos, y las ideas religiosas. La consideración de la cuestión del «significado» en relación con estas ideas, y con las cosas y los acontecimientos del mundo, lleva al papel central del simbolismo, y para Weber había indiscutiblemente una clase de acciones que implicaban, en grado eminente, tanto carisma como simbolismo, o sea: el ritual. Esto no fue explícitamente analizado, como por Durkheim, pero están presentes todos los elementos del análisis de Durkheim.

En todos estos aspectos hay una notable correspondencia punto por punto entre Weber y Durkheim [21]. Hay, en esta serie de cuestiones, tres diferencias principales, que no son desacuerdos sino diferencias de énfasis. Las categorías relativas al ritual, explícitas y centrales para Durkheim, fueron ampliamente implícitas para Weber. Por otra parte, las relaciones mutuas entre las actitudes de valor y las ideas de lo sobrenatural, que tenían que ser explicitadas por inferencia a partir de la postura de Durkheim, están muy explícitas en Weber, de un modo que comprueba directamente las inferencias hechas a partir de la postura de Durkheim. En tercer lugar, el papel de los elementos de valor en los procesos dinámicos de cambio a partir del *statu quo* casi completamente latente en Durkheim, pasa al centro del escenario para Weber en su teoría de la profecía, corrigiendo así una impresión seriamente unilateral dada por Durkheim cuando él mismo dejó su obra.

Finalmente, en Weber se encuentra otro aspecto emergente de los sistemas de acción: el llamado «modos de expresión» de

[21] *Supra*, cap. XVII, págs. 807 y siguientes.

las actividades de valor, que no se ha encontrado en ninguna otra parte. Resulta ser emergente tanto al nivel metodológico como al teórico. En el estudio de Weber ha sido analizado en un contexto: el de la orientación de la acción hacia las normas del gusto. Pero en el estudio de Toennies, el mismo tipo de análisis resulta ser aplicable a los fenómenos institucionales en el caso del *Gemeinschaft*, donde las normas en cuestión contienen un elemento moral y no son simplemente cuestiones de gusto.

Se ve que los elementos de estructura de un sistema generalizado de acción así bosquejado entran en tres grupos relativamente bien definidos. El primero es la herencia y el medio, vistos subjetivamente como medios y condiciones últimos de la acción y como fuentes de la ignorancia y del error «determinado». Estos son los elementos cuya comprensión científica es posible en términos de categorías que no implican una referencia subjetiva [22].

Constituyen datos para las ciencias de la acción [23]. El conocimiento de su naturaleza y de su conducta es el «precipitado permanentemente válido» para la teoría de la acción humana dejado por las teorías sociales radicalmente positivistas.

El segundo es el grupo incluido en el sector medio-fin intrínseco intermedio. Este grupo constituye el precipitado permanentemente válido de las teorías utilitarias. El carácter atomístico del pensamiento utilitario impidió que se pusiese claramente de manifiesto la diferenciación interna de este sector, pero cabe discernir sus directrices. El concepto general de la racionalidad de la acción, común a todos ellos, formula el elemento tecnológico. Las teorías utilitarias, a un nivel social, bajo el postulado de la identidad natural de intereses, han formulado el elemento económico. En refinamiento conceptual, éste ha alcanzado su culminación en el análisis de la utilidad marginal de la teoría económica moderna, a partir de Jevons y de Marshall. Finalmente, el elemento del poder coercitivo recibió su formulación clásica, sobre una base utilitaria, con Hobbes, y ha aparecido, desde entonces, en variadas

[22] Cualificada para los elementos psicológicos que serán considerados en el próximo capítulo.

[23] Véase el próximo capítulo.

formas, siempre que se ha roto el postulado de la identidad natural de intereses.

El tercero es todo el grupo de elementos que se arraciman alrededor del sistema de valores últimos, en la medida en que es integrado y no reducible a los fines fortuitos del utilitarismo. Surge, como se ha mostrado, de la tradición positivista, y el proceso de su aparición es el de la ruptura de la tradición positivista en su transición hacia una teoría voluntarista de la acción. En alguna forma ha sido siempre connatural a la tradición idealista, y para el desarrollo de la teoría de la acción es éste el precipitado idealista permanentemente válido. Pero hasta recientemente el dualismo positivista-idealista del moderno pensamiento social ha creado, tanto metodológica como teóricamente, un hiato, que ha impedido su integración con los otros elementos en la descripción de un sistema general de acción único y comprehensivo. Sólo la correspondiente ruptura de la metodología idealista, investigada en el estudio de Weber, ha hecho posible salvar este hiato y la convergencia de los dos desarrollos.

Finalmente, hay un elemento que no cae dentro de ninguno de estos tres grupos estructurales como tales, pero que sirve, más bien, para unirlos. Es el que ha sido encontrado en varios puntos y al que se le ha llamado «esfuerzo». Este es un nombre para el factor de relación entre los elementos normativos y condicionales de la acción. Es exigido por el hecho de que las normas no se realizan ellas mismas automáticamente sino sólo a través de la acción, en la medida en que se realizan de algún modo. Es un elemento cuyo status analítico en la teoría de la acción es, probablemente, estrechamente análogo al de la energía en física.

CONCLUSIONES COMPROBADAS

Cabe decir que las proposiciones incluidas en el bosquejo anterior y las exposiciones del cuerpo del estudio del que constituyen un breve sumario son, con una única excepción, prueba adecuada de las cinco tesis a punto de ser enunciadas. La excepción es la de que, dentro del ámbito de este estudio, ha sido imposible incluir todas las pruebas empíricas sobre las que se han basado las

teorías en discusión. En el bosquejo anterior no podía incluirse ninguna, pero se ha intentado, en el cuerpo del estudio, presentar una buena muestra de estas pruebas, y el lector suficientemente interesado puede volverse a las obras de los escritores mismos para el resto. Las cinco tesis son:

1. Que en las obras de los cuatro escritores principales aquí tratados ha aparecido el esquema de lo que, *en todo lo esencial*, es el *mismo* sistema de teoría social generalizada, el aspecto estructural de lo que ha sido llamado teoría voluntarista de la acción. Las diferencias teóricamente importantes entre estos escritores pueden ser reducidas a tres circunstancias: *a)* Diferencias de terminología: nombres distintos para la misma cosa (por ejemplo: Pareto llama «lógico» a lo que Weber llama «racional»). *b)* Diferencias en el punto hasta el que se ha llevado el análisis estructural para llegar a la distinción explícita de todos los elementos principales. En este aspecto, Marshall representa poco más que un comienzo del avance más allá de la postura utilitaria. Pero es un comienzo en un punto tan estratégico que tiene gran interés aquí. *c)* Diferencias en las formas de los enunciados, debidas a los distintos centros empíricos de atención y enfoques teóricos de los distintos escritores. Así, el elemento moral apareció para Pareto, en primer lugar, como fines últimos, como un elemento de los residuos; para Durkheim, como normas institucionales.

2. Que este sistema generalizado de categorías teóricas común a los escritores aquí tratados es, tomado como sistema total, un *nuevo* desarrollo de teoría, no siendo simplemente tomado de las tradiciones sobre las que construyeron. No es, desde luego, una creación *ex nihilo*, sino que se llegó a ella por un proceso gradual de reexamen crítico de ciertos aspectos y elementos de los viejos sistemas, proceso que está en la más estrecha relación con la observación y con la contrastación empírica. Realmente, dada la diversidad de puntos de partida, el nuevo hecho de que sea esencialmente el mismo sistema impide que esté simplemente tomado de los viejos sistemas. Sobre todo, no sólo contiene elementos comunes a todas las tradiciones anteriores. Aunque cada uno de sus grupos principales de elementos tenía algún puesto en, al menos, una de las otras tradiciones, en cuanto algo más que una parte de una categoría residual, esto no es cierto del sistema como un todo,

considerado como una estructura total específica de elementos conceptuales. La estructura completa es, en algún punto vital, incompatible con cada uno de estos sistemas más antiguos.

3. Que el desarrollo de este sistema teórico ha estado, en cada caso, en la más estrecha relación con las principales generalizaciones empíricas formuladas por el escritor en cuestión. En primer lugar, negativamente, la proximidad de los puntos de vista empíricos de Marshall respecto de los dominantes en la tradición utilitaria es sólo posible en virtud del grado relativamente escaso de su separación respecto del sistema teórico. Para tomar sólo un ejemplo crucial: si, a partir de su análisis del papel de un sistema común de valores, hubiese pasado a ver las posibilidades de distintos sistemas de valores, no podría haber sustentado el evolucionismo lineal del modo como lo hizo. En los casos de Pareto y Durkheim, sus desviaciones de todas las principales teorías empíricas positivistas, tales como el evolucionismo lineal, el *laissez faire*, el darwinismo social, la religión y la magia, concebida como preciencia, están muy íntimamente relacionadas con la teoría voluntarista de la acción. En parte, su desarrollo de esta teoría se debe a la crítica de las teorías positivistas derivada de sus nuevos descubrimientos y análisis empíricos. En parte, sus nuevas ideas teóricas les han llevado a nuevos análisis fácticos. Lo mismo es cierto de Weber, con la excepción de que él estaba luchando en dos frentes: por una parte, contra los enfoques idealistas y emanacionistas y contra las teorías empíricas a ellos asociadas; por otra, contra las tendencias positivistas del materialismo histórico marxista.

Sobre todo, las interpretaciones empíricas importantes de cualquiera de los tres pensadores no podía ser adecuadamente desarrollada o enunciada en términos de un esquema conceptual positivista o idealista. Debe recordarse que sus «teorías», en este sentido, no son, simplemente, proposiciones tan escuetas como: «el cambio social sigue, en ciertos aspectos, un modelo cíclico», o «hay factores sociales en el suicidio», o «la ética protestante tuvo un importante efecto sobre el desarrollo económico occidental». Todas estas proposiciones podrían ser encajadas en otros esquemas. Las «interpretaciones empíricas» de las que aquí se habla son, más bien, sus específicas descripciones de los modos, procesos y relaciones entre elementos de los fenómenos en cuestión,

que subyacen a estas proposiciones muy generales. Cuanto más profundamente se penetra en el detalle de sus explicaciones de estas cosas, más centrales resultan las categorías de la teoría voluntarista de la acción.

4. Que un importante factor de la aparición de la teoría voluntarista de la acción está en la correcta observación de los hechos empíricos de la vida social, especialmente las correcciones de, y las adiciones a, las observaciones hechas por proponentes de las teorías contra las que estos escritores estuvieron en oposición polémica. Ha sido, naturalmente, imposible, dentro del ámbito de este estudio, presentar todas las pruebas empíricas que cada escritor estudiado introdujo él mismo, o que cabía introducir. De ahí que no se hayan agotado las posibilidades de prueba empírica de esta proposición. Las pruebas presentadas son, sin embargo, adecuadas. En primer lugar, han sido citadas una considerable cantidad de estas pruebas y, en conjunto, han resultado ser válidas. En segundo lugar, se ha considerado, y encontrado, que varias críticas aportadas contra estas teorías empíricas eran insuficientemente concluyentes. Finalmente está el hecho impresionante de la convergencia; el hecho de que la obra de estos hombres, partiendo de puntos de vista marcadamente distintos, convergiese en una teoría única.

Es, desde luego, concebible que la convergencia no exista en modo alguno, sino que su aparición en este estudio sea el resultado de una acumulación de errores de interpretación por el presente autor. Es también concebible, aunque muy improbable, que sea el resultado de una acumulación de errores fortuitos por parte, incluso, de los distintos teóricos. Si ha de considerarse cualquiera de estas posibilidades, podría ser instructivo calcular las probabilidades de que esto pudiera ocurrir, considerando el número de distintos elementos y sus combinaciones a tener en cuenta.

El que se deba a una congruencia de sentimientos puramente personales parece sumamente improbable a la vista de la gran diversidad de los cuatro hombres en estos aspectos, diversidad indicada en el primer capítulo. Por ejemplo, el humanitarismo anticlerical y radical que estaba en la base de los valores personales de Durkheim era el blanco más frecuente de la mordiente

ironía de Pareto. Finalmente, las diversidades del positivismo individualista, el positivismo sociologista y las teorías sociales idealistas, en cuanto esquemas conceptuales, son tan grandes que eliminan, como explicación adecuada, el desarrollo inmanente de sistemas teóricos previos sin referencia a los hechos. Cada uno de estos sistemas teóricos podría haberse desarrollado en uno cualquiera de varios modos distintos: no había una predeterminación general en favor de una teoría voluntarista de la acción. Sobre todo, la postura utilitaria podía haberse desarrollado, y se desarrolló, convirtiéndose en positivismo radical, especialmente la teoría de la selección natural y el anti-intelectualismo psicológico. Igualmente, una crítica del materialismo histórico marxista, en favor del papel de las «ideas», podía perfectamente bien haberse convertido en una teoría emanacionista radicalmente idealista, y, con Sombart, en ello se convirtió.

En la cuestión de la convergencia, pues, quedan otras dos explicaciones posibles. Una es la determinación de la convergencia por la adecuación de las teorías a los hechos. La otra es la de que se debe a ciertos rasgos del movimiento total del pensamiento europeo, independientes de los hechos observados por los científicos, pero comunes a todas las tradiciones intelectuales aquí consideradas, de las que ha surgido la teoría voluntarista de la acción. No se arguye, en modo alguno, que este elemento no pueda estar de algún modo implicado —ciertamente está implicado—, sino sólo que, tomado en sí mismo, no puede servir de explicación exclusiva o de explicación adecuada [24]. Además de las pruebas ya presentadas, cabe señalar lo siguiente: el eliminar la observación de los hechos como elemento importante del desarrollo de la teoría de la acción equivale realmente a eliminar la acción misma, a no ser que haya una armonía puramente fortuita entre el esquema de la teoría y los hechos a los que se refiere. Porque la acción misma, en el sentido importante, no es concebible sin cierto grado de corrección en la observación de los hechos. Esto colocaría a todo el problema de la naturaleza de la misma ciencia, por no decir nada de este particular conjunto de ideas científicas, sobre una base tan

[24] Es, presumiblemente, la fuente común de la analogía de *Wertbeziehung*, esencial para tal acuerdo teórico.

distinta de la postura aquí adoptada que todo el estudio caería por tierra [25].

Esta es, pues, la tesis básica del estudio. Sobre ella, toda la estructura debe alzarse o caer. No hay explicación posible de esta convergencia en un sistema teórico único que no incluya la propo-

[25] La tesis de que ha habido convergencia, entre los teóricos tratados en este estudio, sobre la estructura del mismo sistema generalizado de acción social es tan decisiva que, con riesgo de aburrir al lector por repetición, cabe aquí remitirle a los puntos principales en los que se encuentran las principales etapas de su demostración. En primer lugar, la distinción entre los dos elementos principales de la obra de Pareto, la teoría de la utilidad y las actividades, en cuanto genuinamente independientes, más bien que, como el mismo Marshall los trató, como unidos en el desarrollo de la empresa libre, es comprobada directamente por los resultados del análisis estructural en cuanto aplicado al sistema de Pareto, en el cap. VI, págs. 339 y siguientes. En el cap. IX (págs. 431 y siguientes) se muestra que el análisis de la acción desde el punto de vista subjetivo, en términos del esquema metodológico de la ciencia, es aplicable tanto a Durkheim como a Pareto. Realmente, toda la trama principal de análisis del desarrollo teórico de Durkheim ha sido expresada en estos términos. Siguiendo esto se ha demostrado (cap. X, págs. 474 y siguientes) que la independencia de los elementos de valor respecto de los del sector intermedio de la cadena intrínseca medio-fin es una base necesaria para interpretar esta postura de Durkheim. El análisis de la diferenciación interna de la cadena intrínseca medio-fin, desarrollado independientemente de cualquiera de los escritores, fue comprobado por su correspondencia con el análisis de la utilidad social de Pareto (cap. VI, págs. 312 y siguientes). Se mostró que el modo de tratamiento por Durkheim de las ideas religiosas y del ritual, y la versión del teorema sociologista a la que llegó, eran congruentes con los mismos elementos considerados en relación con Pareto. Sin embargo, en la anterior coyuntura, Pareto no desarrolló explícitamente las principales distinciones. (Compárese el cap. VI, págs. 330 y siguientes y el cap. XI, págs. 512 y siguientes. Véase también el cap. X, págs. 480 y siguientes).

Finalmente, en el cap. XVII ha sido posible mostrar con detalle que el análisis por Weber del sistema intrínseco medio-fin corresponde directamente al desarrollado y comprobado en relación con Pareto (cap. VI) mientras que las categorías generales que tratan de la religión corresponden punto por punto a las que se encuentran en Durkheim (cap. XI). Aunque algunos de los elementos estructurales importantes para este

sición de que la observación y la interpretación correctas de los hechos mismos constituye un elemento principal.

Esta conclusión es especialmente importante por la razón siguiente: si esto es cierto, y es razonable pensar que ha sido demostrado, entonces los conceptos de la teoría voluntarista de la

estudio están explícitos en algunos escritores, y otros en otros, cabe decir que, con la excepción de Marshall, que apenas comenzó la transición a partir de la postura utilitaria, no se ha identificado ningún elemento, ni se ha encontrado que fuese comprobable, en el sistema de un escritor que no pudiese ser encajado en el de los demás. En la medida en la que la interpretación de los tres tiene algún sentido, de ello se sigue que, en los aspectos importantes para este estudio, los tres escritores utilizan el mismo sistema generalizado. Ha sido, sin embargo, necesario no tener en cuenta ciertos aspectos de la obra de algunos de ellos para poner claramente de manifiesto esta consecuencia.

Para evitar toda mala interpretación posible, cabe decir una palabra sobre el posible significado del término demostración. En el sentido más riguroso, cabe decir que una conclusión es demostrada: 1) cuando cada enunciado de hechos, del que depende lógicamente, puede ser comprobado mediante una operación completamente determinada y no ambigua, y 2) cuando cada paso de inferencia lógica puede ser derivado con rigor matemático. No puede pretenderse que haya sido demostrada esta convergencia en un sentido tan riguroso. El que los escritores en cuestión hayan escrito realmente lo que se pretende han escrito puede ser comprobado mediante una operación completamente clara: la de leer sus textos. Pero el número total de enunciados de hechos importantes es muy grande y, desgraciadamente, es imposible aplicar métodos matemáticos a las inferencias lógicas de estos hechos. El problema es el de encajar estos hechos en un modelo general que tenga sentido. A excepción de la demostración matemática, no hay manera de convencer a un crítico que simplemente se niegue a ver los hechos en relación con el modelo total aquí presentado y afirme tercamente que ésta es la interpretación errónea de los mismos. Pero se pretende que nunca se ha presentado otra interpretación de estos hechos, tomados en su conjunto, que pudiese ser seriamente considerada, aunque algunos de ellos pueden fácilmente encajar en otros esquemas. Vistos en términos del esquema aquí empleado, los hechos entran en un modelo consistente tal que las pruebas en favor de la convergencia son adecuadas. Nadie que considere a todos los hechos *juntos en relación con este esquema* puede escapar a esta conclusión.

acción deben ser conceptos teóricos válidos. Desde luego, no se afirma que sean, en la presente formulación, definitivos, y que nunca se desarrollen más. Pero han pasado la prueba y han demostrado que constituyen un esquema conceptual utilizable en la investigación empírica. De ahí que suministren un punto de partida viable para un ulterior trabajo teórico, ya que la ciencia siempre continúa desarrollándose a partir de un punto inicial dado. Propugnar el uso de este esquema, pues, no es elaborar un programa utópico sobre lo que las ciencias sociales deberían hacer pero nunca han hecho. Es, por el contrario, adoptar la postura de que lo que ha demostrado ser útil en el pasado y ha contribuido grandemente a la consecución de importantes resultados empíricos es probable que continúe haciéndolo en el curso de su futuro uso y desarrollo.

5. Que las cuatro conclusiones anteriores, tomadas en conjunto, constituyen la esperada verificación empírica, para este caso particular, de la teoría del desarrollo de la teoría científica enunciada en el primer capítulo. Es, realmente, imposible comprender los procesos de cambio científico demostrados sobre cualquier otra base. En particular, se ha mostrado que este cambio no puede ser entendido adecuadamente: *a)* como resultante de un proceso de acumulación de nuevo saber de hechos empíricos a la que se ha llegado independientemente del enunciado de problemas y de la dirección de interés inherente a la estructura de los sistemas teóricos iniciales; *b)* como resultante de procesos del desarrollo puramente «inmanente» de los sistemas teóricos iniciales, sin referencia a los hechos; *c)* como mero resultado de elementos externos al conjunto de la ciencia, tales como los sentimientos personales de los autores, su posición de clase [26], nacionalidad [27], etcétera. Eso deja a la mutua interdependencia de la estructura de los sistemas teóricos con la observación y con la comprobación

[26] Un marxista podría decir que, puesto que no está incluido ningún proletario, este elemento no ha sido eliminado. De acuerdo. Pero eso afecta a la conclusión general. Hay demasiadas pruebas positivas en pro de la importancia de elementos distintos de la posición de clase.

[27] Apenas si es preciso recordar que los cuatro escritores eran de distintas nacionalidades.

de hechos en una postura de gran importancia, aunque en modo alguno exclusiva [28].

Merece la pena señalar que, caso de ser aceptada la última conclusión, especialmente en combinación con las otras cuatro, este estudio aspira legítimamente a ser considerado no sólo como una contribución a la comprensión de ciertas teorías sociales y de sus procesos de desarrollo sino también como una contribución a la dinámica social. Porque, dadas sus relaciones sumamente estrechas con la acción racional, un tema principal del estudio en su conjunto, el desarrollo del saber empírico debe ser considerado como un factor de gran importancia en el cambio social. Los positivistas racionalistas sólo se equivocaron al darle una importancia exclusivamente dominante. Esto es tan cierto respecto del conocimiento de la acción humana como respecto del conocimiento de la naturaleza. De ahí que la comprensión del tipo de procesos por los que tal conocimiento, especialmente en forma de ciencia, se desarrolla sea un preliminar indispensable de cualquier comprensión precisa de su papel social. Desde luego, este estudio no ha solucionado estos problemas, pero puede pretender haber contribuido a su solución.

[28] Cabe señalar explícitamente que esta conclusión va más allá de la tesis de que el esquema es empíricamente válido. Mantiene que se ha demostrado que su validez empírica constituye *un* importante factor de la explicación de por qué se ha desarrollado. Claro es, hay muchos otros factores implicados, pero se pretende aquí que, de no haber sido porque sus autores observaron correctamente y razonaron convincentemente sobre sus observaciones, la teoría, tal y como ha sido presentada aquí, no se habría desarrollado. Sólo en virtud de esta tesis puede el estudio pretender realizar una contribución a la dinámica social.

CAPITULO XIX

IMPLICACIONES METODOLOGICAS PROVISIONALES

Sería, realmente, temerario mantener que era completo el esquema de la estructura de la acción presentado en el último capítulo, incluso en la mera enumeración de elementos distinguibles, por no decir nada de los modos de relación entre ellos. Esto sólo puede ser decidido como resultado de la continua contrastación de la teoría en efectivo vigor científico durante un largo período. Está en una etapa demasiado temprana de desarrollo, con mucho, para que se pretenda haber alcanzado aquí, de algún modo, un claro enunciado de ella en cualquiera de estos dos aspectos. No nos proponemos intentar, en este estudio, llevar estas cuestiones más lejos. La limitada tarea que se le había fijado ha sido ya realizada.

Sin embargo, el desarrollo del sistema ha sido estudiado lo suficiente como para establecer claramente su identidad como sistema, y como tal distinto de otros sistemas destacados en el pensamiento de científicos sociales contemporáneos, especialmente de los sistemas por modificación de los cuales ha tenido lugar su desarrollo. Sólo el tiempo y mucho análisis crítico pueden decir si, en el presente estado, es un sistema lógicamente cerrado [1]. Sobre todo, la principal preocupación aquí ha sido la de definir

[1] Si se pudiese formular como un sistema de ecuaciones simultáneas, esto sería fácil de decir. Pero, aunque las variables puedan ser satisfactoriamente definidas, es muy distinto intentar enunciar un número suficiente de modos demostrados de relación entre ellas para suministar tal contrastación. Este estudio ha sido limitado a ciertos preliminares, sin incluso intentar tal enunciado.

elementos estructurales. Esto ha implicado, naturalmente, muchas referencias a sus interrelaciones mutuas. Pero claramente no se ha intentado investigar, sistemáticamente, esta última cuestión, incluso en la medida en la que las obras de estos escritores podrían arrojar luz sobre ella. Y esto sería necesario antes de que se pudiese resolver la cuestión del cierre lógico, incluso al nivel estructural.

Todo esto debe ser dejado para el futuro, ya que trasciende del ámbito de este estudio. Antes de terminar, será, sin embargo, aconsejable intentar hacer dos cosas. En primer lugar, ciertas cuestiones metodológicas han recorrido todo el estudio. El lector se quedará con una impresión más clara si se reúnen en forma de un enunciado más sistemático de las cuestiones que el suministrado en el cuerpo del estudio, ya que allí el tratamiento de cada uno de estos temas se ha limitado según su importancia para las cuestiones inmediatas de interpretación consideradas a la sazón. En segundo lugar, el estudio consideró en sus primeros capítulos el problema del status del esquema conceptual de una de las principales ciencias sociales: la teoría económica. El problema de su status era, como se vio, de decisiva importancia metodológica. En otros puntos, se han mencionado otras varias cuestiones relativas al status de otras ciencias sociales. De ahí lo instructivo de la investigación, ahora que todas las pruebas han sido presentadas, si se dispone de una base para una ulterior clarificación sistemática de estas cuestiones.

EMPIRISMO Y TEORIA ANALITICA

Aunque se ha afirmado explícitamente que éste es un estudio científico, y no filosófico, no ha sido posible, por las razones expuestas en el cap. I, evitar la consideración de ciertos problemas filosóficos. Un grupo de estos problemas tratado en varios puntos es una fase del problema epistemológico: el del status de los conceptos científicos en relación con la realidad. En especial, ha sido necesario criticar, en términos de sus desafortunadas implicaciones empíricas, un grupo de opiniones reunidas bajo el término empirismo.

Se recordará que se han incluido tres posturas distintas bajo este encabezamiento. A la primera se le ha llamado empirismo

positivista, y consiste en la materialización de sistemas teóricos generales de tipo lógico de la mecánica clásica. Esto significa: o que se considera que los fenómenos concretos a los que la teoría es aplicable son exclusivamente comprensibles en términos de las categorías del sistema o, en la versión menos radical, que todos los cambios en tales fenómenos deben ser predecibles a partir del conocimiento de los valores de las variables del sistema. La última postura deja espacio para ciertas constantes, es decir, para hipótesis necesarias para la aplicación concreta de la teoría. Pero, en la medida en la que se adopte la postura empirista, se considera que estas constantes lo son no simplemente para los objetivos científicos inmediatos entre manos sino como parte de la «naturaleza» de los fenómenos en cuestión. Con otras palabras: la teoría sólo se aplica cuando están dadas las «condiciones experimentales» en las que sólo las predicciones a partir de sus «leyes» funcionan con exactitud concreta. Se considera que la ley de la gravedad sólo es aplicable en el vacío. El ejemplo más claro de tal materialización en el campo social es la interpretación de la economía clásica como una teoría sólo aplicable a un régimen de competencia perfecta. Los supuestos heurísticos necesarios para la doctrina de la satisfacción máxima se convierten entonces en las constantes que se afirma, en el caso extremo, son verdades necesarias sobre la realidad concreta.

Los otros dos modos de empirismo implican el rechazamiento de la validez de los conceptos teóricos generales, en este sentido, para cualquier objetivo en relación con los fenómenos concretos en cuestión. Una forma es lo que se ha llamado empirismo particularista: la doctrina de que el único saber objetivo es el de los detalles de las cosas y de los sucesos concretos. Es imposible establecer relaciones causales entre ellos analizables en términos de conceptos generales. Sólo pueden ser observados y descritos, y puestos en una secuencia temporal. Está claro que ésta es la contrapartida metodológica del escepticismo de Hume en epistemología. Está muy claro que tal tesis es aquí inaceptable, ya que destruiría toda la finalidad de este estudio, finalidad que es la de elaborar el esquema precisamente de tal sistema de categorías teóricas generales con una validez empírica demostrable.

La tercera forma de empirismo es la llamada (siguiendo al

doctor von Schelting) empirismo intuicionista. Permite un elemento conceptual en la ciencia social, pero sostiene que sólo puede ser de carácter individualizador. Debe formular la individualidad única de un fenómeno concreto, tal como una persona o un complejo de cultura. Cualquier intento de descomponer a este fenómeno en elementos subsumibles en categorías generales de cualquier tipo destruye esta individualidad y no lleva a un conocimiento válido sino a una caricatura de la realidad. Está igualmente claro que esta tesis es inaceptable para los objetivos del presente estudio, puesto que niega a su tarea principal cualquier legitimidad en cuanto objetivo científico.

La primera forma, la reificación, es inaceptable por una razón distinta. Tiene razón en insistir en la legitimidad científica de los conceptos teóricos generales, pero no en la interpretación de su status en relación con la realidad concreta. Este estudio ha presentado abundantes pruebas en favor de la tesis de que la comprensión de la acción humana implica una pluralidad de tales sistemas teóricos. No puede caber duda de la aplicabilidad de los sistemas de las ciencias físicas a la acción humana, pero han abortado los intentos de agotar su explicación en tales términos. Más estrechamente, se han presentado pruebas concluyentes para mostrar que no cabe suponer que las hipótesis necesarias para una teoría del *laissez faire* económico son, para los propósitos generales de la ciencia social, rasgos constantes de todos los sistemas sociales sino que resulta que tales sistemas varían de modos sujetos a análisis en términos de otros elementos, no económicos, de la teoría de la acción. En la medida en que así sucede, el mero sistema de teoría económica es inadecuado para la tarea teórica más amplia.

Una cuarta actitud hacia los conceptos científicos y su relación con la realidad encontrada en el estudio es la de que no son reflejos de la realidad sino «útiles ficciones». El principal ejemplo fue la propia formulación por Weber del status de sus conceptos de tipo ideal, formulación a la que se llegó en reacción consciente contra las tres formas de empirismo que acabamos de esbozar. Hay, como se ha mostrado, un elemento de verdad en esta tesis, en cuanto aplicada a ciertos tipos de conceptos, pero cuando se aplica, como Weber estaba inclinado a hacer, a todos los conceptos gene-

rales de la ciencia social o de cualquier otra, también ella es insostenible. Cabe enfrentar a estos cuatro insostenibles puntos de vista la postura epistemológica, que parece estar implicada a lo largo de este estudio: el realismo analítico. Por contraposición al punto de vista de la ficción, se mantiene que al menos algunos de los conceptos generales de la ciencia no son imaginarios sino que «captan» adecuadamente aspectos del mundo externo objetivo. Esto es cierto de los conceptos aquí llamados elementos analíticos. De ahí que la postura aquí adoptada sea, en un sentido epistemológico, realista. Al mismo tiempo, evita las objetables implicaciones de un realismo empirista. Estos conceptos no corresponden a fenómenos concretos sino a elementos de ellos analíticamente separables de otros elementos. No hay implicación de que el valor de cualquiera de tales elementos, o incluso de todos los incluidos en un sistema lógicamente coherente, describa completamente cualquier cosa o suceso concreto especial. De ahí que sea necesario cualificar el término realismo con el adjetivo «analítico». Es la posibilidad de realizar tal cualificación la que hace innecesario el recurso a la ficción.

El mero enunciado de la postura general que parece estar implicada en los hallazgos de este estudio y su relación con las otras posibilidades rechazadas no es, sin embargo, bastante. Es necesario considerar ulteriormente lo que significa el realismo analítico cuando se aplica a un tratamiento detallado de la estructura conceptual del sistema teórico aquí desarrollado, la teoría voluntarista de la acción, y los variados tipos de conceptos que deben ser discriminados al comprender cómo debe aplicarse a problemas de investigación empírica. Esto implicará tomar de nuevo el hilo del tratamiento de tipos de conceptos comenzado en el primer capítulo.

EL MARCO DE REFERENCIA DE LA ACCION

Se ha visto a lo largo del estudio que es necesario distinguir dos niveles distintos a los que puede ser empleado el esquema de la acción, con todos sus rasgos principales. Se les ha llamado: nivel descriptivo y nivel analítico. Cualquier fenómeno concreto al que sea aplicable la teoría puede ser descrito como un sistema de

acción, en el sentido concreto. Tal sistema es siempre susceptible de descomposición en partes o subsistemas menores. Si la descomposición o el análisis son llevados lo suficientemente lejos en este plano, llegarán eventualmente a lo que se ha llamado acto unidad.

Esta es la unidad «más pequeña» de un sistema de acción que todavía tiene sentido como parte de un sistema concreto de acción.

Aunque este acto unidad es la última unidad que cabe considerar como subsistema de acción, no es todavía, desde el punto de vista de la teoría de la acción, una entidad no analizable, sino que es un complejo. Debe ser considerado como compuesto por los elementos «concretos» de la acción. Se necesita cierto número de estos elementos concretos para constituir un acto unidad completo, un fin concreto, condiciones concretas, medios concretos, y una o más normas que regulen la elección de los medios para el fin. Todos estos conceptos han sido tratados antes y no hay necesidad de repetir lo dicho. Sólo es preciso indicar que, mientras cada uno de éstos es, en cierto sentido, una entidad concreta, no es una unidad relevante para la teoría de la acción, a no ser que pueda ser considerada como parte de un acto unidad o de un sistema de ellos. Una silla es, por ejemplo, en un contexto físico, un complejo de moléculas y de átomos; en un contexto de acción es un medio, «algo donde sentarse».

Es esencial distinguir el uso analítico del uso concreto de la teoría de la acción, en este sentido. Un fin, en dicho sentido, no es el futuro estado de cosas anticipado concreto sino sólo la diferencia respecto de lo que sería si el actor se abstuviese de actuar. Las condiciones últimas no son todos esos rasgos concretos de la situación de un actor concreto dado que están fuera de su control, sino esos elementos abstraídos de la situación que no cabe imputar a la acción general. Los medios no son herramientas o instrumentos concretos, sino los aspectos o propiedades de cosas que los actores, en virtud de su conocimiento de ellos y de su control, son capaces de variar en la medida de sus deseos.

La distinción fundamental de estas dos diferentes aplicaciones de la teoría de la acción suscita el problema de sus recíprocas relaciones. Cabe expresar esto muy generalmente diciendo que implican un marco común de referencia. Este marco de referencia

consiste esencialmente en la trama irreductible de relaciones entre estos elementos y está implicado en la concepción de ellos, que es común a ambos niveles, y sin la cual hablar de la acción no tiene sentido. Conviene esbozar cuáles son los principales rasgos de este marco de referencia.

En primer lugar, está la diferenciación mínima de elementos estructurales: fin, medios, condiciones y normas. Es imposible tener una descripción significativa de un acto sin especificar los cuatro, exactamente como hay ciertas propiedades mínimas de una partícula la omisión de cualquiera de las cuales deja la descripción indeterminada. Segundo: está implicada en las relaciones de estos elementos una orientación normativa de la acción, un carácter teleológico. Hay siempre que considerar que la acción implica un estado de tensión entre dos órdenes distintos de elementos: el normativo y el condicional. Como proceso, la acción es, de hecho, el proceso de alteración de los elementos condicionales en la dirección de la conformidad con las normas. La eliminación del aspecto normativo elimina completamente el concepto mismo de acción y lleva a la postura positivista radical. La eliminación de las condiciones, de la tensión por esa parte, elimina igualmente la acción y desemboca en un emanacionismo idealista. Así, cabe considerar que las condiciones están en un polo, los fines y las reglas normativas en el otro, y los medios y el esfuerzo son los vínculos de unión entre ellos.

Tercero, hay intrínsecamente una referencia temporal. La acción es un proceso en el tiempo. El correlato del carácter teleológico es un tiempo coordinado en la relación de elementos normativos y no normativos. El concepto de fin implica siempre una referencia futura a un estado de cosas anticipado, pero que no existirá, necesariamente, sin intervención del actor. El fin debe, en la mente del actor, ser contemporáneo de la situación y preceder al «empleo de los medios». Y éste debe, a su vez, preceder al resultado. Sólo en términos temporales cabe enunciar las relaciones mutuas entre estos elementos. Finalmente, el esquema es intrínsecamente subjetivo, en el sentido de la exposición anterior. Esto se ve muy claramente indicado por el hecho de que cabe considerar que los elementos normativos sólo «existen» en la mente del actor. Pueden resultar accesibles a un observador de cualquier otra forma sólo

a través de la realización, que excluye cualquier análisis de su relación causal con la acción. Desde el solo punto de vista objetivo, toda acción es, se recordará, «lógica».

Estos rasgos subyacentes del esquema de la acción, a los que se llama aquí «marco de referencia», no constituyen «datos» de ningún problema empírico. No son «componentes» de ningún sistema concreto de acción. Son, en este aspecto, análogos al esquema espacio-tiempo de la física. Todo fenómeno físico debe implicar procesos en el tiempo, que suceden a partículas que cabe localizar en el espacio. Es imposible hablar en cualesquiera otros términos de procesos físicos, al menos mientras se emplee el esquema conceptual de la física clásica. Análogamente, es imposible incluso hablar de la acción en términos que no impliquen una relación medio-fin con todas las implicaciones que acabamos de exponer. Este es el esquema conceptual común dentro del que es captado todo cambio y proceso en el campo de la acción.

Así, cabe decir que el marco de referencia de la acción tiene lo que muchos, siguiendo a Husserl [2], han llamado un status «fenomenológico». No implica datos concretos algunos de los que quepa «hacer abstracción», sujetos a cambio. No es un fenómeno en el sentido empírico. Es el esquema lógico indispensable en el que describimos y pensamos sobre los fenómenos de la acción [3].

Esto no es cierto de los componentes de sistemas concretos de acción o de los valores de elementos analíticos, el contenido específico de los fines, etc. Son del orden empírico de existencia y están sujetos a análisis en términos de causalidad y de procesos empíricos concretos. La distinción entre el marco de referencia de la acción y los datos concretos es vital.

El que dondequiera que se emplee, de algún modo, el esquema general de la acción los fenómenos sean descritos en términos de este marco de referencia común significa que, cualquiera que sea el nivel de análisis utilizado, hay una estructura común de todos los sistemas de acción. La tarea principal de este estudio ha sido la de analizar esta estructura común. La última unidad es siempre

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*.

[3] Siempre que se utilice, de algún modo, el esquema conceptual aquí empleado.

el acto unidad, con la estructura fundamental de los elementos que lo constituyen. Luego son inherentes al marco de referencia un cierto número de relaciones «elementales» entre los varios actos unidad de cualquier sistema. Derivan éstas fundamentalmente de que la existencia de otras unidades en el mismo sistema es necesariamente un rasgo de la situación en términos de la cual cualquier unidad debe ser analizada. Finalmente, están las relaciones emergentes de las unidades de los sistemas. Estas no son lógicamente inherentes al concepto de un sistema como tal, pero se muestra empíricamente que existen en sistemas que van más allá de ciertos grados de complejidad. Realmente, en contraste con el sistema utilitario, es principalmente el reconocimiento de la importancia empírica de estos aspectos emergentes de los sistemas totales lo que caracteriza a la teoría voluntarista de la acción. En ellos se ha centrado el interés primordial del anterior análisis.

Esta elucidación del status del marco de referencia de la acción en su relación con la estructura de los sistemas hace posible enunciar una necesaria cualificación del término concreto, en cuanto aplicado a tales sistemas y a sus componentes. Esto lleva a ciertas cuestiones sobre la naturaleza de los datos de la ciencia y sobre su relación con un sistema teórico. Las descripciones de incluso los componentes concretos de los sistemas de acción, los actos unidad, sus partes y agregaciones no comprenden todos los hechos posibles que cabe conocer sobre el fenómeno en cuestión sino sólo los importantes dentro del marco de referencia de la acción. Pero incluso estos hechos, los datos de la teoría de la acción, entran dentro de dos clases. La distinción y las relaciones entre las clases pueden ser elucidadas del mejor modo en términos de un ejemplo que muestre las interrelaciones mutuas entre dos marcos de referencia alternativos para enunciar los hechos acerca del mismo fenómeno: el espacio-temporal y el de la acción.

Al tratar de un caso de suicidio, cometido saltando desde un puente, el científico *social* lo describirá como «acto». El científico físico como «suceso». Para el científico social tiene un fin «concreto»: muerte por ahogamiento (el actor «se prevee, muerto en el agua»). El medio es «el saltar». Las «condiciones» incluyen: la altura del puente, la profundidad del agua, la distancia entre la orilla y el punto de entrada en el agua, los efectos fisiológicos del

impacto, de llenarse los pulmones de agua, etc. El actor se «orienta» hacia fenómenos comprensibles en términos del fenómeno físico-espacial. Sabe que *si* salta caerá y que *si* no nada se ahogará. Cuando los hechos son enunciados en términos del esquema de la acción, estos hechos físicos son supuestos como «datos». Pero, *dados* estos datos, los problemas planteados al científico social estriban en los «si» antes bastardilleados. Las razones por las que, *si* salta, el hombre caerá no interesan al científico social. Sólo le interesa *que* el hombre caerá, *que* el suicida en ciernes lo sabe y sabe las consecuencias probables para él [4].

Para el científico *físico* que estudia este fenómeno particular el interés se centra sobre el «suceso» de la caída. Le aplicará la ley de la gravedad, etc. *El que* el hombre saltase es para él un hecho *dado;* no se pregunta el por qué. O si lo hace en términos de «motivos», ya no está hablando en términos de un marco de referencia «físico». O sea, que ya no está describiendo sus datos en términos importantes para el sistema teórico particular, en términos de física.

Luego en las descripciones de la acción concreta están incluidos hechos relevantes para sistemas teóricos distintos del de la acción. De hecho, deben estarlo, si el marco de referencia de la acción debe ser considerado como susceptible de servir como esquema descriptivo. Pero están enunciados distintamente de como lo están en otro esquema para otros propósitos teóricos. Esta diferencia puede ser enunciada, *grosso modo*, así: la función científica de un marco de referencia descriptivo consiste en hacer posible describir los fenómenos de tal modo que se distingan los hechos sobre ellos importantes para la explicación, y susceptibles de explicación en términos de un sistema teórico dado, de los que no lo son. Estos entran en las descripciones como una clase de «datos». Para el científico social es un hecho importante, pero no problemático, el de que si un suicida salta cae. Lo problemático es *el por qué* del salto. Para el físico, por otra parte, es importante, pero no problemático, el que el suicida *salta*. Lo problemático para él es el por qué, habiendo saltado, cayó como lo hizo, con el ritmo de aceleración, la

[4] *Cf.* la definición de suicidio de Durkheim, que es precisamente como un «acto» en este sentido.

velocidad y el impulso de entrada en el agua, etc. Para la enunciación de los «datos» en este sentido la única exigencia es la de que deben ser «adecuados» al contexto. Tanto el científico social como el suicida deben saber lo suficiente acerca del «aspecto físico» como para ser capaces de predecir que el salto tendrá como probable consecuencia la muerte. De otro modo, el término suicidio no tiene sentido en cuanto aplicado al acto. Cabe llamar a esto «adecuación motivacionalmente importante» de los datos físicos. Análogamente, el físico debe saber lo suficiente sobre el salto como para saber que el saltador se separaría efectivamente del puente y *caería*. Esto constituiría una adecuación físicamente relevante del conocimiento de los datos de la acción del problema físico. Para producir conclusiones empíricamente válidas, cada sistema teórico debe ser capaz de describir estos datos como hechos «adecuadamente», en este sentido. Pero, más allá del establecimiento de esta adecuación, no necesita proseguir la investigación entrando en el por qué los datos son como son [5].

Esto no agota, sin embargo, la categoría de datos de una ciencia, si por ella se entiende, como es usual: todos los hechos observados sobre un fenómeno concreto describibles dentro de un marco de referencia dado. Incluye, más bien, sólo lo que es usualmente denominado, en las ciencias físicas, constantes de un problema. Además, están los valores de las variables. En el caso del suicidio, los valores físicamente importantes son: la distancia desde el lugar en el que se salta hasta el agua, etc. Los valores socialmente importantes son: ciertos rasgos particulares de la situación del actor, sus fines, etc. [6] Estos datos, como las constantes, están siempre dados en cualquier situación particular concreta. No pueden ser nunca deducidos de conceptos teóricos sino que deben ser determinados por la observación. Todo lo que puede hacer la deducción a partir de la teoría es ayudarnos a verificar mutuamente diferentes grupos de datos, extrayendo sus respectivas implicaciones recíprocas. Y si, por ejemplo, tenemos los valores, en un caso dado, de tres variables sobre cuatro del

[5] Para *sus* objetivos teóricos.

[6] Son analizados en la monografía de Durkheim. Véase también *Supra*, cap. VIII.

sistema, podemos, dada la necesaria técnica lógica o matemática, deducir el de la cuarta.

Así, los datos de cualquier problema concreto entran dentro de las dos clases de: datos «constantes» y valores de las variables. Una de las más importantes funciones del esquema de referencia es la de permitir que se pueda realizar la distinción [7]. Las constantes *sólo* pueden ser descritas en términos de este marco de referencia. Su ulterior análisis exige un conjunto distinto de términos. La descripción de los valores de las variables, por otra parte, es el punto de partida del análisis [8]. Esto lleva la exposición al paso siguiente.

SISTEMAS DE ACCION Y SUS UNIDADES

Se refiere esto a la elaboración *dentro del* marco de referencia, de los individuos históricos concretos y de sus modos posibles de subdivisión en partes o unidades, por una parte, y por otra de las varias combinaciones objetivamente posibles de estas unidades en estructuras cada vez más complejas. A este respecto, se suscita un gran número de problemas metodológicos sumamente complejos, que es imposible, incluso, empezar a tratar adecuadamente aquí. Tal estudio exigiría un extenso tratado metodológico propio. Sólo pueden aquí ser estudiados unos cuantos puntos esenciales para el contexto inmediato.

En primer lugar, si es correcta la consideración anterior del papel esencial del marco de referencia, de ahí se sigue que el criterio de importancia para tal esquema pone un claro límite a la medida de útil subdivisión de los fenómenos en unidades o partes. Debe recordarse que tal unidad debe ser una «parte» del fenómeno, en el sentido de que puede ser considerada como concretamente existente aisladamente de las otras partes. No es metodológicamente importante el si es o no prácticamente posible realizar

[7] No es, sin embargo, bastante, como muestra la experiencia de Marshall.

[8] De ahí que para realizar la distinción las variables deban también estar definidas; o sea: los elementos analíticos.

el aislamiento experimentalmente *in concreto*. En la física clásica, al menos, es válido decir que una unidad de materia tenía que ser considerada como, ella misma, un cuerpo físico, una partícula. En el sentido de la unidad, todos los cuerpos físicos deben ser considerados como constituidos por tales partículas, y todos los procesos físicos deben ser considerados como cambios que «suceden a» estas unidades o a combinaciones de ellas [9].

En el caso de fenómenos describibles en términos del esquema de la acción, la unidad «más pequeña» que puede ser *concebida*, en cuanto concretamente existente por sí misma, es el «acto unidad». Esto implica ulteriormente a los «elementos concretos» mínimos de los que se ha hablado: un fin concreto, medios concretos, condiciones concretas (incluidas las reglas institucionales) y una norma concreta que regula la relación medio-fin. Estas son, en cierto sentido, unidades concretas, pero no pueden ser consideradas de un modo importante para el esquema de la acción excepto como elementos o partes de un acto [10] que implica ulteriormente a un «actor», es decir, a una «personalidad», cuya identidad trasciende a cualquiera de sus actos particulares.

La descripción de los mismos fenómenos en términos que aíslan a estos elementos, o, a su vez, a partes más subdivididas de ellos, de su relación con un acto en este sentido destruye la importancia para el esquema de la acción, de modo que, si los hechos son importantes para cualquier teoría científica, debe tratarse de un sistema teórico distinto del de la acción. Así, en el ejemplo del suicidio, el puente, que en varios aspectos constituye una condición del acto, puede, desde un punto de vista físico, ser «descompuesto» en partes, que pueden ir desde las torres, los cables de suspensión,

[9] No me siento competente para decir cuál sea la diferencia que la teoría cuántica pueda haber supuesto en este aspecto. La impresión es la de que ha habido un cambio *correlativo* de las concepciones, tanto de la unidad de materia como del marco de referencia en términos del cual se describen los «cuerpos» y los procesos físicos. Caso de ser esto cierto, confirma la tesis general aquí presentada.

[10] Abstraídas de esto, todas pueden ser situadas en otros marcos descriptivos de referencia. Así, un instrumento, que en el esquema de la acción es un «medio», puede también ser descrito como objeto físico.

etcétera, a un nivel macroscópico, hasta las moléculas y átomos de las sustancias químicas de las que están compuestos el acero y el cemento. Estas unidades son importantes para el esquema de la acción sólo en la particular combinación concreta que llamamos un «puente». Realmente, la palabra puente, en el hablar corriente, recibe su significado fundamental precisamente de su relación con el esquema de la acción. Es una estructura sobre un cuerpo de agua o sobre alguna otra barrera, sobre los que la gente o los vehículos puedan ir. Se define funcionalmente, por su relación con la acción, no físicamente, como una agregación o como una estructura determinada de átomos.

Esta es la limitación a la abstracción en una dirección antes mencionada [11]. Su importancia para el marco de referencia pone un claro límite a la subdivisión científica útil de los fenómenos concretos en unidades o partes. En la teoría de la acción, es su capacidad de ser considerados como actos o elementos concretos de actos. Un criterio principal de esta capacidad es el de que pueda emplearse el punto de vista subjetivo. El no conseguir ver esto fue una de las principales razones por las que Weber tuvo tanto miedo de la abstracción y, consiguientemente, ni siquiera intentó desarrollar un sistema teórico generalizado.

Surgirá la pregunta de si el descomponer a los fenómenos concretos en partes o unidades en este sentido es, de algún modo, un proceso de abstracción. La respuesta es que sucede así precisamente en la medida en la que el fenómeno en cuestión es orgánico. Esto es especialmente cierto de sistemas de acción tales como los que han sido tratados en este estudio. Es cierto que, en última instancia, todos los sistemas de este tipo están «compuestos» de actos unidad. Pero es necesario tener cuidado al interpretar lo que esto significa. No significa que la relación del acto unidad con el sistema total sea estrechamente análoga a la de un grano de arena con el montón del que forma parte. Porque se ha mostrado que los sistemas de acción tienen propiedades que sólo se manifiestan a un cierto nivel de complejidad en las relaciones recíprocas entre los actos unidad. Estas propiedades no son identificables en ningún acto unidad aislado, considerado aparte de sus relaciones con

[11] *Supra*, Cap. XVI, págs. 775 y siguientes.

otros actos unidad del mismo sistema. No pueden derivarse, mediante un proceso de generalización directa, de las propiedades del acto unidad [12]. En la medida en la que esto es cierto, el aislamiento conceptual del acto unidad, o de otras partes que constituyen combinaciones de ellos, es un proceso de abstracción. Este es el tipo de concepto que es real y necesariamente ficticio, en el sentido que Weber atribuyó a sus tipos ideales. Necesitan una ulterior elucidación las cuestiones del organicismo de los sistemas de acción, del puesto de la propiedades manifiestas de tales sistemas, que es un corolario, y del sentido en el que son abstractos los conceptos de unidad o de parte que omiten la consideración de estas propiedades.

Lo mejor es empezar con el ejemplo más simple de propiedad manifiesta encontrado en esta exposición. Es imposible, a partir de los datos que describen un único acto racional con un único fin inmediato claramente definido y con una situación específica con condiciones y medios dados, el decir si, o en qué grado, es económicamente racional. La cuestión no tiene sentido porque la categoría económica implica, por definición, la relación entre medios escasos y una pluralidad de fines distintos. La racionalidad económica es, así, una propiedad manifiesta de la acción, sólo observable cuando una pluralidad de actos unidad es tratada en conjunto, como constituyendo un sistema integrado de acción. Llevar el análisis unitario hasta el punto del aislamiento conceptual del acto unidad es romper el sistema y destruir esta visible propiedad. En la medida en la que el análisis se limita al acto unidad, al hablar de la racionalidad de la acción es imposible querer designar

[12] Por generalización «directa» puede entenderse que las implicaciones del mero hecho de la presencia de una pluralidad de unidades en el mismo sistema concreto son derivables del hecho de que ciertas relaciones entre unidades, si hay más de una, son inherentes al marco de referencia. Un sistema compuesto de actos unidad, con sólo estos elementos de generalización, es un sistema atomístico.

Es cierto, como se indicó en el primer capítulo (nota 42 al pie de la pág. 68), que los sistemas mecánicos tienen propiedades como conjuntos que las partes no tienen aisladamente. Pero, en tal caso, todas esas propiedades (tales como la entropía) pueden derivarse de las de las unidades, con ayuda de las consideraciones que acabamos de hacer.

cualquier otra cosa que el aspecto tecnológico de la propiedad de la racionalidad.

Así, por una parte, el análisis unitario está limitado por la importancia de la unidad formulada al marco de referencia que se emplee. Por otra parte, en la medida en la que se emplea este modo de análisis, no está, cuando se aplica a los fenómenos orgánicos, limitado en el mismo sentido, pero debe ser empleado con cuidado, porque implica un cierto tipo de abstracción. Esta abstracción consiste en la progresiva eliminación, a medida que se lleva más lejos la descomposición en partes, de las propiedades visibles de los sistemas más complejos. El limitar la observación de los fenómenos concretos, pues, a las propiedades que tienen un puesto en el acto unidad o en otro subsistema lleva a la indeterminación de la teoría cuando se aplica empíricamente a sistemas complejos. Esta indeterminación, una forma de inadecuación empírica, es la dificultad fundamental de las teorías atomistas cuando se aplican a los fenómenos orgánicos. No pueden hacer justicia a propiedades, tales como la racionalidad económica, que no son propiedades de «la acción como tal», o sea, de los actos unidad aislados o de los sistemas atomísticos, sino sólo a propiedades de los sistemas orgánicos de acción más allá de un cierto grado de complejidad.

El problema metodológico es, así, una cuestión de relación del concepto de unidad o de parte con el análisis de sistemas. La abstracción implicada en aquél consiste en la imposibilidad de tomar en cuenta ciertos rasgos de éste y de los efectos concretos de su variación en términos de tales unidades y de las indebidamente simples relaciones elementales entre ellos. Cabe clarificar más el problema volviendo a una figura empleada anteriormente en el estudio. Se recordará que cuando se diseñó la concepción de un sistema integrado de acción racional se utilizó la figura de una «trama» de hilos entretejidos. Esto proporciona un modo de visualizar lo que se entiende por carácter orgánico de los sistemas de acción. El considerar a tal sistema constituido por actos unidad en el sentido atomístico implicaría la posibilidad de deshacer la trama en hilos concretamente separables. Abandonando la metáfora, las relaciones medio-fin sólo serían identificables en cuanto que conectan un acto concreto dado con un fin último, a través

de una única secuencia de actos que llevan a él. De hecho, sin embargo, el mismo fin inmediato concreto puede ser considerado como un medio para una variedad de fines últimos, de modo que, de aquí en adelante, los «hilos» se extienden en una serie de distintas direcciones [13].

Un acto unidad concreto dado debe ser considerado, pues, como un «nudo», en el que un gran número de estos hilos se unen momentáneamente, sólo para separarse de nuevo, cada uno para entrar, a medida que el proceso continúa, en una serie de otros nudos, en los que sólo unos cuantos de aquellos con los que estaba anteriormente combinado entran con él [14].

[13] Cabe ilustrar esto gráficamente:

[14] Un estrecho paralelo con la lógica de esta situación, en otra ciencia, es la implicada en el principio de segregación, en genética. Aquí, la constitución hereditaria de un organismo individual dado debe ser considerada como el punto de reunión de un gran número de «hilos» analíticamente identificables, o sea: de genes, que son relativamente constantes a través de un gran número de generaciones. Mirando hacia atrás desde un individuo dado, las fuentes de estos elementos genéticos se segregan en elementos cada vez más numerosos, doblando el número con cada generación hasta la que se lleva hacia atrás el análisis. Análogamente, mirando hacia adelante en el linaje del individuo, se *resegregarán* con cada generación sucesiva. Sólo estudiando un número suficiente de generaciones pueden ser identificadas las unidades. Véase H. S. Jennings, *The Biological Basis of Human Nature*.

El relato del profesor Jennings sugiere una ulterior extensión del paralelo. Lo que él llama teoría del carácter unitario de la herencia materializó a estos elementos genéticos, identificándolos con concretos caracteres somáticos del organismo maduro. Esto llevó a las dificultades lógicas de la teoría «mosaical» del desarrollo, que tan claramente pone él de relieve. El atomismo sobre el que acabamos de prevenir es un estricto paralelo de ésta. Implica la *identificación* de los elementos analíticos de acción con los concretos elementos de acción de los actos unidad. Es lógicamente el mismo tipo de materialización. El resultado

Sin embargo, incluso aquí la metáfora puede ser desorientadora en un aspecto. Una trama concreta de hilos puede, de hecho, ser deshecha, siendo los hilos desenlazados entre sí. En el caso presente, y, si el profesor Jennings tiene razón, en el caso genético, esto no puede hacerse ni incluso conceptualmente. La trama debe ser considerada compuesta sólo por unidades analíticamente separables, no, en sentido alguno, por unidades concretamente separables.

El desentramado es un proceso consistente en hacer distinciones *analíticas* y en seguir las relaciones de los valores de los elementos a los que así se llega en una serie de casos concretos.

Pero si sólo cabe dar valores a algunos de estos elementos describiendo propiedades visibles de los sistemas orgánicos, ¿cuál es la base empírica de su inclusión, de algún modo, en una teoría científica? ¿No es cierto que sólo las unidades existen realmente? La respuesta se encuentra en la variación independiente. La base para distinguir los elementos económicos de la racionalidad de los tecnológicos es que varían, en valor, con mutua independencia. Una maximización de cualquiera de los unos no implica una correspondiente maximización de alguno de los otros. Pero, ¿cómo demostrar esta variación independiente? Sólo es posible mediante la comparación de distintos casos concretos. Esto no es cierto de la descripción de una unidad, que puede ser formulada independientemente de la comparación.

El papel de la comparación en la distinción entre elementos es puesto mejor de manifiesto mediante un caso específico. Dadas condiciones tecnológicamente importantes comparables, no hay diferencia esencial entre la eficacia tecnológica de producir energía eléctrica mediante la energía del agua en el río Colorado (Boulder Dam) y, por ejemplo, en el río Ohío, cerca de Pittsburgh. Pero el hecho de que el Boulder Dam está muy lejos de los suministros de carbón, mientras que Pittsburgh está en el centro de un gran campo de carbón, se refleja en que cerca de Pittsburgh es más barato producir

es, análogamente, una teoría «mosaical» de los sistemas de acción. Hemos visto *(supra*, cap. XVI) a Weber cayendo en una análoga falacia «mosaical». La diferencia es que utiliza otra unidad mucho más compleja que el acto unidad.

energía eléctrica mediante vapor. Habría que hacer muchas más cualificaciones para que los dos casos fuesen estrictamente comparables, pero el principio está claro. En cada uno de estos casos se dispone de dos métodos tecnológicos aceptables para alcanzar un fin: energía eléctrica mediante el poder del agua o mediante vapor. En dos casos distintos cualesquiera, la elección entre ellos podría hacerse de modos distintos, no sobre bases tecnológicas sino sobre bases económicas. El hecho inmediato económicamente importante es el coste más bajo del carbón en un sitio y su coste más alto en el otro. El gastar menos dinero en el Boulder Dam para energía hidroeléctrica que para electricidad producida a partir del carbón supone un menor sacrificio de satisfacción de otras necesidades que el que la misma cantidad de energía se produjese, librada en el mismo punto, mediante vapor. Esta comparación demuestra la variación independiente de los aspectos tecnológicos y económicos de la racionalidad de la acción.

Así puede verse la base metodológica esencial no meramente de la validez sino de la indispensabilidad del método comparativo de todas las ciencias analíticas. El experimento no es, de hecho, sino el método comparativo en el que los casos que van a compararse se producen por encargo y en condiciones controladas. La insistencia de Weber en el estudio comparativo, en contraste, por ejemplo, con el método genético de Sombart, fue así profundamente sintomática. Sin el método comparativo no puede haber demostración empírica de la variación independiente de los valores de los elementos analíticos.

Antes de abandonar la cuestión del status de la unidad descriptiva o concepto de parte-tipo en las ciencias de la acción, cabe realizar un breve diseño de algunos de los distintos tipos de conceptos que cabe esperar que el científico social encuentre y de sus relaciones recíprocas. Es oportuno realizar dos advertencias preliminares. Primera, que la explicación causal, como se ha visto en relación con Weber, implica *siempre* el descomponer a un individuo histórico en unidades estructurales o partes, por un lado, y quizá también en valores de elementos analíticos, por otro. Precisamente en la medida en la que un fenómeno es indivisible, en cualquiera de estos dos sentidos, o en los dos, debe considerarse inaccesible a la ciencia. Segunda, se ha mostrado que los sistemas

en el campo social son, en muy importante medida, orgánicos, y que, consiguientemente, algunas de sus propiedades sólo son identificables cuando hay combinaciones suficientemente complejas de unidades más elementales. Es en cuanto modos distintos de mirar a estas combinaciones relativamente complejas como cabe distinguir los distintos esquemas descriptivos posibles aplicables a la sociedad humana.

Ya se ha dicho que la unidad elemental más pequeña de acción humana todavía importante para el esquema de la acción es lo que se ha llamado acto unidad. Cabe considerar a estos actos unidad combinados para constituir sistemas concretos de acción cada vez más complejos. Estos sistemas son orgánicos en el sentido de que tienen propiedades visibles estructural y analíticamente importantes que desaparecen cuando se lleva suficientemente lejos la descomposición de los sistemas en unidades o partes. Ni la racionalidad económica ni la integración de valores son propiedades de los actos unidad aparte de sus relaciones orgánicas con otros actos del mismo sistema de acción. Pero, teniendo en cuenta este carácter orgánico, el esquema de la acción puede, descriptivamente, ser llevado al más alto grado concebible de complejidad de los sistemas concretos de acción.

Sin embargo, cuando se alcanza un cierto grado de complejidad, el describir plenamente el sistema, en términos del esquema de la acción, implicaría un grado de elaboración de detalle que sería muy laborioso y pedante de explicitar. Esto es cierto aunque se limite la descripción a los actos unidad «típicos» y se pase por encima de todas las variaciones detalladas complejas de los actos completamente concretos. Afortunadamente, a medida que se alcanzan ciertos grados de complejidad, surgen otros modos de describir los hechos cuyo empleo constituye una conveniente «taquigrafía», adecuada para un gran número de propósitos científicos.

Esto adopta la forma de limitar la atención a lo que cabe llamar «aspectos descriptivos» del sistema concreto de acción. Cabe considerar que éstos dependen funcionalmente del sistema concreto de acción, de modo que el sustituirlos por la plena concreción no es, dentro de ciertos límites, una fuente de error. Este aislamiento de aspectos descriptivos puede tener lugar en dos direccio-

nes principales, a las que, en este caso particular[15] cabe llamar «relacional» y «agregacional». Son complementarias, no exclusivas.

La primera ha sido ya tratada en relación con Weber. Allí se ha visto que los actos y los sistemas de acción de distintos individuos, en la medida en que están mutuamente orientados entre sí, constituyen relaciones sociales. En la medida en la que esta *interacción* de los sistemas de acción de los individuos sea continua y regular, estas relaciones adquieren ciertas propiedades o aspectos descriptivos identificables y relativamente constantes. Uno de ellos es el estructural[16]. Otro está implicado en la relativa prioridad de la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*. No se intentará aquí darle un nombre específico como propiedad[17].

Lo importante es que, en la medida en que el esquema de la relación es empleado para la observación y descripción de los hechos de la vida humana en sociedad, fija un criterio de lo que son observaciones adecuadas. No es necesario observar *todos* los actos de las partes de una relación, o todas sus actitudes, etc., sino sólo lo suficiente como para establecer cuál sea, a los efectos entre manos, el «carácter» importante de la relación. Para que tal observación se vea facilitada lo más posible, debería disponerse, en cada aspecto descriptivo importante, de una clasificación de tipos con criterios adecuados, de modo que el observador pueda encajar sus observaciones en un esquema conceptual. Precisamente en la medida en la que tales clasificaciones hayan sido establecidas y comprobadas, es posible limitar la observación a un pequeño número de hechos «identificadores». Sin embargo, no cabe fijar *a priori* la cantidad de observación necesaria para la identificación, sino que depende de los hechos particulares y del nivel de conocimiento normal en el campo en cuestión. Pero la tendencia del progreso científico es a *reducirlos* continuamente. Esto tiene lugar mediante un doble

[15] Quizá más generalmente. No se intentará entrar en esto.

[16] La «forma» de Simmel.

[17] En las primeras etapas de la definición cuantitativa de elementos analíticos variables la tendencia es a dar nombres distintos a los *polos* de variación. Así, los cuerpos son «ligeros» o «pesados». La ciencia tiende a sustituir esto por una única entidad, como la de «masa», considerada capaz de variación en valor, dentro de ciertos límites.

proceso. Primero, algunos hechos pueden ser eliminados por irrelevantes. Así, a los efectos de la teoría de la gravitación la densidad de un cuerpo es irrelevante y no necesita ser medida. Segundo, es posible establecer conexiones entre los hechos importantes, de modo que cuando algunos sean observados quepa inferir que otros existen, sin tomarse la molestia de observarlos. Así, para identificar un objeto como, en un sentido biológico un «hombre», no es necesario abrir su cráneo para ver si efectivamente tiene un cerebro humano.

Así, la función primordial de un esquema descriptivo secundario tal como el de la relación social es de economía científica, de reducir la cantidad de trabajo de observación y de comprobación necesario antes de poder llegar a juicios adecuados. Una segunda función ha sido ya señalada: describir los hechos de un modo que impida llevar el análisis unitario hasta un punto en el que destruiría propiedades manifiestas importantes. El que el esquema de la relación sea secundario para el de la acción es demostrado por la siguiente consideración: es muy posible aislar (conceptualmente) actos unidad respecto de una relación social. Pero es completamente imposible aislar, incluso conceptualmente, una relación social de las acciones de las partes. Es un aspecto descriptivo de los sistemas de acción que implica a una pluralidad de individuos y a sus actos.

Se ha llamado ya la atención sobre el hecho de que el esquema de la acción implica a un actor. Esto es tan fundamental para el concepto de la acción como la hipótesis de un sujeto cognoscente lo es para el del conocimiento. Es imposible incluso simplemente concebir el «conocimiento» si no es como algo *conocido por* un sujeto. Análogamente, la acción es una serie de actos *de* uno o más actores. No es necesario, a los efectos presentes, entrar en los problemas filosóficos enormemente difíciles relativos al concepto de ego o *sí mismo*. Bastarán, en el presente contexto, unas pocas consideraciones. En primer lugar, cabe señalar que esta implicación del concepto de acción señala de nuevo a la propiedad orgánica de los sistemas de acción.

Desde el presente punto de vista, la implicación de un actor constituye un modo de relación mutua entre distintos actos unidad. En la medida en la que ello sea válido, el conocimiento de las

propiedades intrínsecas de un acto unidad conceptualmente aislado no es suficiente para entenderlo. Es necesario, además, saber de quién es el acto y qué relación tiene con otros actos del mismo actor. Así, al describir cualquier sistema de acción concreto dado, un principio posible de organización descriptiva de las unidades es su agrupamiento según el actor de esos actos.

Así surge el concepto de un individuo o de una personalidad. La lógica de la situación aquí es esencialmente la misma que en el caso del que acabamos de tratar. A los efectos presentes, pues, el concepto de «personalidad» debe ser considerado como un marco de referencia descriptivo para enunciar los hechos de la acción humana. En este sentido, una personalidad no es sino la totalidad de actos unidad observables descritos en su contexto de relación con un actor único. Pero esto es, en mayor o menor grado, un sistema orgánico de acción y, como tal, tiene en su totalidad propiedades manifiestas no deducibles de las de los actos unidad tomados atomísticamente.

En la medida en la que esto sea cierto, es posible utilizar un tipo de «taquigrafía» descriptiva análogo al empleado en conexión con el esquema de la relación. No es necesario observar todos los actos unidad de la persona en cuestión sino sólo los suficientes para identificarla como un tipo de persona dada teóricamente importante. Objetivamente, cabe considerar a estas propiedades identificadoras rasgos de carácter; subjetivamente, cabe considerarlas actitudes. Serán identificables en términos de una clasificación, como en el esquema de la relación. Así, a los efectos presentes [18], el esquema de la personalidad es otro esquema descriptivo secundario o de acción. Es un sistema organizado de actos unidad, reunidos por su referencia común al mismo actor.

Este proceso de «agregación» puede, sin embargo, ser llevado un paso más lejos. Cuando hay sistemas de acción que implican una pluralidad de actores, pueden ser descritos como grupos; o sea, que un agregado más amplio puede considerarse constituido por personas, que son sus unidades. La persona, en este contexto, se convierte en un miembro de un grupo. No hay razón para dudar

[18] Sobre todo, esto no es necesariamente lo mismo que el concepto psicológico de personalidad.

de que los grupos, en este sentido, tienen también propiedades manifiestas, no derivables de las de las personas, tomadas en aislamiento conceptual del grupo al que pertenecen. En cualquier caso, cabe ciertamente describir propiedades de grupo sin detallar todos los rasgos de carácter y las actitudes de sus miembros; de ahí que se alcance una mayor economía descriptiva.

Es cierto que la persona individual es la unidad de composición de la estructura de grupo. Pero no se sigue de ello que la misma persona no pueda, al mismo tiempo, ser miembro de una pluralidad de grupos. Por el contrario, es generalmente miembro de muchos al mismo tiempo. Así, toda su personalidad no está implicada en ningún grupo. Al mismo tiempo, hay, desde luego, limitaciones a la compatibilidad de la pertenencia a distintos grupos. No cabe ser miembro simultáneamente de la Iglesia católica y de la Iglesia baptista. Esto es una cuestión de grupos concretos particulares o de tipos de grupos, y de las relaciones recíprocas entre sus caracteres.

Al mismo tiempo, en el presente contexto el esquema de grupo debe también ser considerado como secundario respecto del esquema de la acción. No hay propiedades de grupo que no sean reductibles a propiedades de *sistemas* de acción, y no hay teoría analítica de grupo no traducible a términos de la teoría de la acción. El caso de Durkheim es muy sorprendente. Su análisis de la naturaleza de los grupos sociales llevó directamente al esquema de la acción y a la teoría generalizada de la acción.

Tras lo dicho, no es necesario insistir en que la generalización de estos conceptos de unidad o de parte [19], a todos estos niveles, puede, con precauciones oportunas y a efectos convenientemente limitados, producir generalizaciones empíricas adecuadas para explicar muchas cosas. Las principales precauciones son dos. Estos conceptos sólo son válidos dentro de márgenes de variación de las circunstancias que no sean lo suficientemente grandes como para invalidar la hipótesis de que, a efectos prácticos, las relaciones constantes particulares entre los valores de los elementos analí-

[19] O sea, que no sólo los actos unidad, sino las relaciones sociales, las personas y los grupos pueden servir como unidades de sistemas sociales.

ticos que estos conceptos tipo, en el caso concreto, representan, no serán tan irreales como para superar un margen aceptable de error. En segundo lugar, se ha afirmado repetidamente que, precisamente en la medida en que el todo es orgánico, sus partes o unidades no son entidades reales sino abstracciones. De ahí que su utilización exija un grado especialmente alto de cuidado, para evitar el tipo de materialización que se introduce furtivamente cuando se olvida esto y estas unidades son tratadas como partes reales constantes, a través de complicados procesos de cambio. El resultado consiste en reducir los todos orgánicos a un «mosaico» de partes unidad.

Se ha dicho lo suficiente como para mostrar la muy estrecha relación del concepto de unidad, a todos estos distintos niveles de complejidad, con el marco de referencia de la acción. Tales conceptos no tienen significado para la teoría de la acción, a no ser que sean susceptibles de descripción en términos de ésta: como elementos concretos de la acción, como actos unidad en alguna combinación. Esto ha resultado cierto aunque los hechos no sean enunciados directamente en términos del esquema de la acción sino en los del de la relación, personalidad o esquemas de grupo. Porque estos tres, se considera aquí, son secundarios para el esquema de la acción en el sentido mencionado. Las exigencias del marco de referencia ponen un claro límite a la significativa subdivisión de los individuos históricos, en partes unidad, porque dejan de ser significativos para la teoría de la acción tan pronto como pierden su importancia para su marco de referencia. En este sentido, fija un límite a la abstracción.

EL PAPEL DE LOS ELEMENTOS ANALITICOS

En una serie de puntos de la anterior exposición nos hemos encontrado con aspectos del papel de los elementos analíticos. Sólo es preciso decir muy pocas palabras sobre este tema. En primer lugar, conviene volver a subrayar que el análisis por elementos y el análisis por unidades no son etapas de la abstracción científica sino dos *tipos* distintos de abstracción, en dos planos distintos. Para utilizar la metáfora de Simmel, trazan «líneas a través de los

hechos», no en el sentido de que el primero sea el sector de la misma línea más lejano de lo concreto y el segundo el más próximo, ni en el de que las líneas sean paralelas, sino en el de que se entrecruzan. Empleando otra metáfora: el análisis unitario deshace la urdimbre de la realidad empírica; el análisis elemental deshace su trama.

Desde el punto de vista del análisis por elementos, cada unidad o parte, concreta o conceptualmente aislada, constituye una *combinación* específica de los valores concretos de uno o más elementos analíticos. Cada «tipo» es un conjunto constante de relaciones de estos valores. El elemento, por otra parte, puede ser el universal: 1) del que la unidad concreta como un todo es un particular; 2) del que uno o más hechos que la describen son particulares; 3) que corresponde a una o más propiedades emergentes de combinaciones complejas de tales unidades. Cualquier sistema atomístico que sólo trate de propiedades identificables en el acto unidad, o en cualquier otra unidad, forzosamente no conseguirá tratar adecuadamente a estos últimos elementos, y será indeterminado en cuanto aplicado a los sistemas complejos.

Debieran también decirse unas palabras acerca del sentido en el que se utiliza aquí el término emergente, ya que ha adquirido varias connotaciones en otras partes. Aquí tiene un significado estrictamente empírico, que designa las propiedades generales de sistemas complejos de fenómenos, que son, en sus valores concretos, empíricamente identificables, y que cabe mostrar por análisis comparativo, que varían, en estos valores concretos, independientemente de los demás. Hasta aquí no son distintas de cualesquiera otras propiedades generales. Lo que distingue a las propiedades emergentes de las elementales es *sólo* el hecho de que, realizando un análisis unitario del sistema en cuestión, más allá de un cierto punto se evaporan y no son ya observables. Esto ha sido ampliamente ilustrado para el caso de la racionalidad económica. La existencia y la importancia empírica de las propiedades manifiestas, en este sentido, es, como se ha visto, una medida del organicismo del sistema. Son básicamente importantes para los sistemas de acción. Sobre todo, no hay que inferir que, en algún sentido, sólo la unidad relevante última, en el presente caso el acto unidad, con sus propiedades elementales, es «real» y que las propiedades

emergentes son, en algún sentido, «derivadas» o «ficticias». Eso sería una clara desviación respecto de la base empírica de la ciencia [20]. Al distinguir los elementos analíticos, los hechos deben ser tomados tal y como se encuentran. El criterio es siempre el de la variación independiente, empíricamente verificable, de los valores. Donde esto es demostrable hay un elemento «real», sea elemental o emergente. Realmente, en la ciencia no hay otro criterio de realidad. Es igualmente posible argumentar que el acto unidad es una ficción. Como el concepto de mano de Aristóteles, el acto unidad es una «parte real» de un sistema de acción «sólo en un sentido equívoco». No hay misticismo alguno en este concepto de emergencia. Es simplemente una designación de ciertos rasgos de los hechos observables.

Ahora puede entenderse cómo los elementos analíticos se conectan con los otros dos tipos de conceptualización estudiados. Todo ente real o hipotéticamente concreto, descrito en términos de un marco de referencia, debe tener propiedades. Esta es una de las exigencias radicales del pensamiento sobre la realidad empírica: un hecho fenomenológico. Dentro de un marco de referencia dado, resultará haber un número limitado de estas propiedades que, tomadas en conjunto, son adecuadas [21] para la descripción del fenómeno en cuestión. El número de las propiedades necesarias para la adecuación puede, en los fenómenos orgánicos, aumentar con la complejidad de los fenómenos.

El elemento de orden de los fenómenos concretos, contemplado desde el punto de vista analítico, consiste en que, aunque éstos son, en sus valores concretos, propiedades variables, sus valores están en ciertos modos constantes de relación recíproca. El orden consiste en estos modos de relación junto con la constancia de definición de los elementos del esquema teórico dentro de su margen de variación.

Ahora bien, los valores de los elementos analíticos son datos concretos, hechos de observación o combinaciones de hechos.

[20] Un atomismo *metafísico*.

[21] El criterio de «adecuación» es fijado por las preguntas que, dentro de la estructura del sistema teórico, deben ser contestadas para alcanzar una solución determinada del problema entre manos.

Los procesos de su variación son procesos de cambio concreto en el tiempo. De ahí que el esquema de acción, en su forma de esquema de elementos analíticos, adopte un significado distinto del que tiene como esquema descriptivo. Sus elementos tienen un significado causal, en el sentido de que la variación del valor de cualquiera tiene consecuencias para los valores de los demás. Sobre todo, el esquema medio-fin se convierte en el esquema central para la explicación causal de la acción. Además, la peculiaridad de este esquema consiste en que tiene una referencia subjetiva. Implica un proceso tanto real en la mente del actor como externo a ella.

A este nivel, el esquema de la acción, incluido su ingrediente central medio-fin, se hace más que fenomenológico: asume un significado no meramente descriptivo sino también causal y, al hacerlo, implica referencias a «procesos subjetivos reales» de motivación. Se hace, en el sentido de Husserl, «psicológico» [22]. Pero su aspecto fenomenológico, como marco de referencia, no desaparece: permanece implícito en cualquier uso del esquema de la acción. Realmente, es este elemento el que une el esquema descriptivo de la acción y el esquema analítico de la acción. A efectos explicativos, la teoría analítica de la acción sólo es aplicable a sistemas, los hechos sobre los cuales pueden ser enunciados en términos del esquema descriptivo de la acción o de uno de sus esquemas derivativos secundarios, y así a fenómenos últimamente divisibles, mediante análisis unitario, en actos unidad y en sistemas de ellos. Así, los tres tipos de conceptualización están muy íntimamente ligados.

Se ha afirmado repetidamente que este estudio no ha intentado un tratamiento sistemático de lo que es, en este sentido, el aspecto analítico de la teoría de la acción. Se ha limitado, más bien, a

[22] *Cf.* Husserl, *op. cit.* Este significado no es ciertamente el que puede estar implicado en la definición de cualquier ciencia de la psicología analíticamente distinguible. Sólo implica: 1) que la existencia de los fenómenos es empírica, no «ideal», como lo es, por ejemplo, la de una proposición matemática; 2) que son accesibles al análisis en términos de categorías subjetivas, en el sentido empleado a lo largo de este estudio. El hacer de la psicología la ciencia de los fenómenos psicológicos, en el sentido de Husserl, sería hacer de ella la síntesis de todas las ciencias de la acción.

explicitar el esquema estructural de los sistemas generalizados de acción a los que tal teoría analítica sería aplicable aunque los dos modos de conceptualización se solapan a menudo. Así, ha habido que hablar mucho de variables, de elementos analíticos. Pero no se ha intentado considerar el problema de construir un *sistema* de variables. La otra ha mostrado ser una tarea suficientemente formidable sin las complicaciones adicionales que hubiera supuesto la inclusión de ésta. Además, suministra ciertos preliminares indispensables para la prosecución sistemática de la otra tarea. Entre otras cosas, mostrando que la concepción de un sistema generalizado es útil en su aspecto estructural, ha demostrado que no es lógicamente imposible la tarea de elaborar un sistema correspondiente de elementos y de sus relaciones [23].

Para no dejar al lector con la sensación de que la formulación de leyes analíticas sobre la base del sistema aquí elaborado es, en el contexto estructural, imposible, puede ser útil sugerir, en principio, que ya existe la base para la formulación de tal ley de amplio alcance y alto significado. Cabe, en principio, formular la ley del siguiente modo: «En cualquier sistema concreto de acción un proceso de cambio, en la medida en que sea, de algún modo, explicable en términos de los elementos de la acción formulados en términos de la relación intrínseca medio-fin, sólo puede funcionar en la dirección de acercamiento a la realización de las normas racionales concebidas como vinculando los actores al sistema». O sea, más brevemente: tal proceso de acción sólo puede marchar en la dirección de un aumento del valor de la propiedad de racionalidad.

Enunciado de este modo, se ve inmediatamente una sorprendente analogía con la segunda ley de la termodinámica. Ella también enuncia el sentido del cambio de un sistema (esta vez de un sistema físico). El cambio debe ser en la dirección de una creciente entropía. La energía potencial se convierte en energía cinética, en acción, en el sentido físico. La racionalidad ocupa un puesto lógico con respecto a los sistemas de acción análogos al de la entropía en los sistemas físicos (al menos, sobre la base de la teoría

[23] Weber, como se ha mostrado, hubiera sostenido una opinión contraria.

física clásica). La energía del esfuerzo se convierte, en los procesos de acción, en realización de fines, o en conformidad con normas. La racionalidad es una, al menos, de las propiedades en términos de las cuales debe ser medida la extensión de este cambio para cualquier sistema *dado* en cualquier punto dado del proceso de cambio.

Esta concepción de una ley de racionalidad creciente como generalización fundamental sobre sistemas de acción no es, desde luego, original. Es la generalización más fundamental procedente de la obra de Weber: su concepción del proceso de racionalización. En su opinión, los sistemas de acción no se diferencian con respecto a este carácter básico. Dos son las diferencias principales que tiene en cuenta: el contenido concreto de los fines y de las normas hacia cuya realización es racionalizada la acción y la importancia de los obstáculos al progreso del proceso. Es, sin embargo, digno de observar que las últimas diferencias, formuladas por Weber principalmente en el concepto de tradicionalismo, sólo afectan al *ritmo* del proceso de racionalización, no a su dirección [24].

Hay un nuevo paralelismo interesante entre el proceso de racionalización de Weber y la segunda ley de la termodinámica. En el sistema de la física clásica, se ha hecho de esta ley la base de conclusiones fatalistas sobre el «derrumbamiento» del universo físico. Es sorprendente que tanto Weber como sus intérpretes considerasen que su proceso de racionalización llevaba a conclusiones fatalistas muy análogas. Estas han adoptado una forma paralela: en los términos de Weber, un «stock» de energía carismática, como si dijéramos, estaba en trance de ser consumido en el curso de un proceso de racionalización, y dejaría tras sí, al final, un «mecanismo muerto».

Cabe sugerir, muy en principio, que las conclusiones fatalistas, en ambos casos, se remontan al mismo orden de causas: a la reificación de los sistemas teóricos. El profesor Whitehead ha mostrado los efectos de esto (la falacia de la concreción inoportuna) para la física clásica. Se ha visto antes cómo Weber tendió, análo-

[24] La generalización de Weber necesita ser cualificada, porque la relación intrínseca medio-fin no es la única norma que gobierna los sistemas de acción de este modo general.

gamente, a reificar sus conceptos de tipo ideal. Pueden caber pocas dudas sobre la conexión de esta tendencia con la interpretación fatalista del proceso de racionalización. Desgraciadamente, no hay aquí espacio para comentar más este interesante paralelismo.

EL STATUS GENERAL DE LA TEORIA DE LA ACCION

Habiendo indicado la postura epistemológica general implicada en los resultados de este estudio (la llamada realismo analítico) y expuesto su aplicación a las varias formas de conceptualización teórica, cabe concluir esta parte de la exposición metodológica mediante unas pocas palabras sobre el status filosófico más general, normalmente llamado ontológico, del tipo de teoría científica aquí considerado [25]. La postura es realista, en el sentido epistemológico técnico. Es una implicación filosófica de la postura adoptada aquí de que hay un mundo externo de la llamada realidad empírica que no es creación de la mente humana individual y que no es reducible a términos de un orden ideal, en el sentido filosófico.

Los sistemas de teoría científica que consideramos no son, obviamente, esta realidad externa misma, ni son una representación directa y literal de ella, de modo que una y sólo una de tales representaciones sea, en cualquier sentido, válida. Están, más bien, en una relación funcional con ella, de modo que, a ciertos efectos científicos, son representaciones adecuadas de ella. Es posible indicar unos cuantos de los rasgos de esta relación.

En primer lugar, la aplicabilidad a ella de la teoría científica implica que la realidad empírica, en este sentido, es un orden fáctico. Además, su orden debe ser de un carácter que es, en algún sentido, congruente con el orden de la lógica humana. Los sucesos en ella no pueden ocurrir simplemente al azar, en el sentido que es la negación del orden lógico. Porque un rasgo común a toda la

[25] Esta exposición está, en rigor, fuera del ámbito del estudio, pero se incluye para que el lector interesado por las implicaciones filosóficas posibles de la postura aquí adoptada pueda relacionarla mejor con un universo filosófico de discurso. Ninguna de las conclusiones empíricas del estudio depende de las consideraciones siguientes.

teoría científica es la logicidad de las relaciones entre sus proposiciones.

Pero, en segundo lugar, la teoría científica no es, en sí misma, una entidad empírica. Es una representación ideal de fenómenos empíricos o de aspectos de ellos. Está, así, sometida a las limitaciones inherentes a este hecho. No es una hipótesis justificada la de que la realidad se agota en su congruencia con el tipo de sistemas ideales accesible a la mente humana en su fase científica, tal como lo que nosotros llamamos lógica. El mismo tipo de razonamiento puede aplicarse a las limitaciones inherentes a los mecanismos humanamente utilizables de la observación. Caso de ser interpretado el término con suficiente amplitud, es correcto decir que los elementos fácticos sólo pueden encontrar un puesto en la ciencia cuando hay una operación humanamente posible mediante la que puedan ser determinados. Las limitaciones a las que está sujeta la observación humana pueden fácilmente ser puramente fortuitas, vistas en relación con la totalidad de la realidad externa.

Por estas dos razones, cabe inferir que el conocimiento humanamente posible no es idéntico al concebiblemente posible para una mente liberada de estas limitaciones humanas. Pero, al mismo tiempo, la verificación, el que la teoría científica «funcione», es prueba de que, aunque limitadas las proposiciones de la ciencia humana no son completamente arbitrarias sino adecuadamente relevantes para aspectos significativos de la realidad. Hay, y debe haber, como concepto limitativo, una totalidad de saber científico humanamente posible, que no es el de la «realidad externa misma», sino uno adecuado para una parte significativa de ella. En la medida en que la ciencia progresa, el saber real se aproxima a este límite asintóticamente. Pero, aparte las limitaciones al realismo total exigidas por las limitaciones humanas comunes, hay otras que determinan que el saber, en cualquier momento dado y en cualquier campo dado, sea menor que esta totalidad de saber humanamente posible. Cabe decir que éstas son de dos órdenes: las inherentes a la naturaleza del aspecto cognoscitivo de la mente humana y las debidas a que este aspecto cognoscitivo nunca está completamente aislado de los demás; el hombre no es nunca, exclusivamente, *homo sapiens*.

En el primer aspecto, las entidades concretas estudiadas por el

científico no son nunca «plenamente» concretas, incluso en el sentido humanamente posible, sino que son lo que Weber llamó individuos históricos. Son entes ideados, estando determinada la ideación por la estructura del marco de referencia utilizado. De ahí que el realismo de la descripción de los entes concretos deba ser modificado para tener en cuenta este elemento de selección descriptiva. En segundo lugar, en la medida en que la descripción en este sentido sea aplicable, no a un sistema concreto total sino a partes o unidades de él, aisladas de su contexto, un nuevo elemento de abstracción interviene en la medida en la que el sistema es orgánico y tiene propiedades manifiestas. No hay razón alguna *a priori* para limitar el número de propiedades manifiestas importantes a medida que tales sistemas aumentan de complejidad. Finalmente, está la abstracción implicada en el concepto de elemento analítico. La referencia empírica de tal concepto no es necesariamente un fenómeno concreto, incluso en el anterior sentido relativo, sino que puede ser un aspecto de él. Los particulares correspondientes al concepto general pueden constituir sólo una pequeña parte de los muchos hechos averiguables sobre el fenómeno en cuestión.

De ahí que un sistema dado de teoría generalizada deba ser interpretado a la luz de esta triple abstracción respecto de la totalidad del saber humanamente posible. Sólo es capaz de explicar parte de los hechos importantes dentro del marco de referencia dado. Los demás, los valores de las constantes, sólo pueden ser explicados, si es que pueden serlo, en términos de otros sistemas analíticos. Pero los hechos importantes en términos de un marco de referencia dado no son, en modo alguno, todos los que pueden ser conocidos sobre los fenómenos concretos. Sólo cuando ha sido adecuadamente descrito en términos de todos los marcos de referencia conocidos, y todos los datos subsumidos en conceptos analíticos de algún sistema, y relacionados entre sí todos estos modos distintos de analizarlo sistemáticamente, cabe decir que ha sido explicado lo más plenamente posible dado el nivel del saber científico del tiempo. Pero estos variados niveles de abstracción no implican irrealidad, en el sentido de algo ficticio. Prueba esto el que los resultados del análisis a los distintos niveles, en términos de los varios marcos de referencia, etc., pueden ser integrados en un

cuerpo coherente de conocimientos que, como todo, tiene las implicaciones realistas bosquejadas. En la medida en que esto es así, las distintas partes de este cuerpo de conocimientos sirven para reforzarse mutuamente y para fortalecer las pruebas en favor de cualquier proposición suya.

Al mismo tiempo, se han presentado pruebas en este estudio de que, aunque el saber científico es una variable independiente de la acción humana, es interdependiente respecto de las demás variables. En la medida en que las demás determinan las limitaciones humanas mencionadas a la cognoscibilidad de la realidad, ya se han tenido en cuenta. Pero hay, al mismo tiempo, otras limitaciones. Las relativas a la dirección y las limitaciones del interés científico en relación con los sistemas de valor son, quizá, las más significativas. En la medida en que el ámbito de interés empírico ha estado, de hecho, limitado por estos factores, cabe inferir que no se han agotado los acercamientos humanamente posibles a los fenómenos empíricos. Pero, a medida que hay un acercamiento real a la variación posible de los valores humanos, también el ámbito científico se amplía. Se ha indicado que, si es que este elemento de relativismo en la ciencia no ha de llevar a consecuencias escépticas, es necesario postular que, en este sentido, los posibles puntos de vista son limitados en número. Con la acumulación de experiencia de valor, la totalidad del saber se acerca a la asíntota.

El status ontológico concreto del sistema de la teoría de la acción debe ser entendido como una aplicación especial de estas consideraciones generales.

En primer lugar, el marco de referencia de la acción es ciertamente uno de esos en los que algunos de los hechos de la acción humana pueden, para ciertos efectos científicos, ser adecuadamente descritos. No es el único del que esto es cierto, pero los resultados críticos de este estudio muestran que, para ciertos efectos, que sólo cabe considerar como científicamente legítimos, es más adecuado que cualquiera de los marcos de referencia alternativos aquí considerados, tales como el esquema espacio-tiempo de la ciencia natural y el esquema idealista. Dentro de ese marco de referencia, ha sido posible extraer sistemáticamente puntos de articulación con estos otros dos marcos de referencia, mediante la

consideración del status de los datos constantes de los problemas de la acción. Además, se ha demostrado que, dentro del ámbito de lo que hay que considerar como variables desde el punto de vista del sistema de la acción, hay varios subgrupos que constituyen subsistemas relativamente independientes. Se ha mostrado la necesidad de tener en cuenta a todos éstos para efectos concretos.

No cabe mantener, o que en la formulación alcanzada en el presente estudio este sistema teórico sea completo, o que, con el nuevo desarrollo de las ciencias sociales, no será reemplazado por uno tan radicalmente distinto de él como lo es de los sistemas de los que ha surgido. Pero su utilidad empírica, tal y como ha sido expuesta en este estudio, es tal que es completamente legítimo decir que si es reemplazado, y cuando lo sea, resultará haber dejado un precipitado de conocimientos sustancial y permanentemente válido que, con la adecuada reformulación, será posible incorporar al sistema futuro más amplio. Este, y sólo éste, es el sentido en el que se pretende que nos ha dado un conocimiento válido de la realidad empírica.

LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS DE LA ACCION

A la postura general relativa a la relación de los conceptos teóricos con los fenómenos concretos implicada en los hallazgos de este estudio se le ha llamado realismo analítico. En un aspecto esta opinión está contrastada con la reificación empirista de los sistemas teóricos. Esta opinión implicaba que sólo *un* sistema de categorías analíticas podía ser aplicable a la comprensión de cualquier clase concreta dada de fenómenos. En contraste con esta implicación, la postura aquí adoptada supone el teorema de que la comprensión adecuada de muchos fenómenos concretos puede exigir el empleo de categorías analíticas extraídas de más de uno de tales sistemas, quizá de varios.

En segundo lugar, este estudio ha considerado detenidamente un caso concreto de un sistema teórico referido al cual el problema de la reificación, en este sentido, ha sido agudo en muchas exposiciones científicas: el de la teoría económica ortodoxa. La conclusión alcanzada es que, como bien vio Pareto, debe ser interpre-

tada como la formulación de las relaciones de un grupo limitado de elementos analíticos en el sistema concreto más amplio de acción. Los fenómenos concretos, incluso los susceptibles de descripción en términos de oferta y demanda, implican otras variables no incluidas en el sistema de la teoría económica. Se han presentado suficientes pruebas empíricas como para dejar este punto fuera de cuestión. Además, ha sido posible trascender la mera enunciación del carácter abstracto de este grupo de elementos, uno entre varios de los fenómenos sociales concretos. En el sentido empleado por Pareto y en una parte de la teoría de Marshall ha sido puesto en relaciones lógicas sistemáticas con los demás elementos de la estructura del sistema más amplio aquí llamado acción.

A su vez, este sistema más amplio, la teoría voluntarista de la acción, ha resultado implicar, a otro nivel, un tipo similar de abstracción. En especial, su aplicación concreta ha resultado implicar datos constantes susceptibles de descripción, pero no una explicación analítica en términos del marco de referencia de la acción. Un grupo de estos datos encaja en otro de los marcos de referencia más amplios de la ciencia contemporánea (llamado, en el sentido más amplio, «físico»), que describe a los fenómenos como cosas o sucesos espacio-temporales. Realmente, una de las principales posturas polares de las que ha tenido que ocuparse el análisis aquí es aquella en la que el esquema de la acción pierde, por completo, importancia explicativa y se convierte en meramente descriptivo. Cuando esto sucede, convierte a todos los datos en constantes en el sentido anterior. Y en un polo, el positivista radical, el tratamiento analítico de estos datos implica el marco de referencia físico, cuyo criterio positivo es la espacialidad, y el criterio negativo la irrelevancia analítica de las categorías subjetivas. Complementaria de esta tendencia de la teoría de la acción, en ciertas circunstancias, a deslizarse hacia una teoría radicalmente positivista es su tendencia a deslizarse hacia el polo opuesto: el idealista. Cabe decir que las ideas son datos constantes para la teoría de la acción, en el mismo sentido metodológico en que lo son los datos físicos. No son, como tales, variables del sistema de la acción.

Finalmente, al exponer la metodología de Weber se ha encontrado la bifurcación de interés científico: en una dirección, hacia

la comprensión de los fenómenos individuales concretos como tales; en la otra, hacia la construcción de sistemas teóricos de validez general.

La consideración de todas estas cuestiones ha sido necesaria para la elaboración de la estructura conceptual de este estudio. Cada una de ellas es importante para la estructura en algún punto. Además, en relación con varias de ellas ha habido que suscitar la cuestión del status, en relación con el todo, de un esquema conceptual más restringido, del que se dice a menudo que constituye el aspecto teórico de una ciencia específica. Así, la teoría económica en cuestión es la preocupación teórica de la ciencia económica como disciplina unificada. También, la cuestión de los datos físicos de los sistemas de acción ha implicado, en algún sentido u otro, la de la relación entre las ciencias naturales y las sociales.

Una gran parte de la confusión en la que este estudio ha intentado introducir algún orden se ha debido al fracaso de los estudiosos en la tarea de discriminar claramente entre estos variados esquemas conceptuales y de investigar adecuadamente sus mutuas relaciones lógicas. Siempre que, en cualquier problema empírico, resulta implicado más de uno de ellos, es esencial, en aras de la claridad, que el que estudia el problema sepa lo que está haciendo: que sepa cuándo está utilizando un esquema, cuándo otro y lo que implica el pasar de uno a otro. Si se acepta un teorema básico de la exposición presente: el de que en una gran proporción de problemas empíricos en el campo de la acción está implicado más de uno de estos sistemas teóricos, se sigue de ello que no cabe esquivar las cuestiones de sus relaciones. Son cuestiones científicamente importantes en sentido estricto.

Está claro lo que esto significa: el estudio de estas relaciones es el intento de desarrollar una clasificación sistemática de las ciencias empíricas, y un esquema de esto, en la medida en que tiene que ver con los problemas del presente estudio, es la tarea final a realizar.

Se suele protestar mucho contra los intentos de establecer fronteras entre las ciencias, de dividirlas en compartimientos de neto perfil. Se nos dice que todo saber es unitario, que el camino del progreso consiste en eliminar divisiones, no en establecerlas.

Es posible simpatizar generalmente con el espíritu de esta protesta. Para la investigación empírica concreta es claramente imposible adherirse a cualesquiera campos netamente separados. El estudioso empírico perseguirá a sus problemas hasta donde sea y se negará a verse apartado por cualesquiera señales que digan: «territorio extranjero». Realmente, este estudio, al demostrar la medida en la que los distintos esquemas conceptuales deben ser utilizados para aclarar las complejidades del mismo campo empírico, ha dado una justificación directa a la defensa de tal *Wanderlust* científico. Pero, al mismo tiempo, tal actitud, llevada al extremo de negarse incluso a discutir los problemas de la relación sistemática entre los sistemas teóricos implicados en la clasificación de las ciencias, se convierte en un caso del tipo de evasión empírica de los problemas teóricos que se ha mostrado una y otra vez que es científicamente desastrosa. Es cosa excelente viajar por muchos países, pero el viajero que se niega a enterarse en alguna medida de las peculiaridades y costumbres locales de los países que visita es probable que se encuentre en apuros. Muchos viajeros han perdido su vida por pura ignorancia de estas cosas. Tal intento, pues, no es mera pedantería. Se desprende del precepto científico general: «es bueno saber lo que se hace». El intento se ve más justificado aquí porque estos problemas han sido tocados de modo fragmentario en varios puntos de este estudio y, en estos aspectos, se ha mostrado que son importantes para él. Su tratamiento sistemático proporcionará una oportunidad de poner de relieve, con mayor claridad que antes, el esquema principal de la estructura conceptual que ha aparecido como resultado principal del conjunto del estudio. Pondrá sus resultados en una perspectiva más clara que la alcanzable en el sumario contenido en el capítulo anterior.

Ya se han encontrado todas las distinciones de las que se hará uso. Sólo es necesario indicar su relación con el presente contexto. La primera a recordar es la frontera entre las ciencias históricas y las analíticas. El objeto del primer grupo es alcanzar la más plena comprensión posible de una clase de individuos históricos concretos o de un individuo de la clase. Esta distinción es válida ya sea el individuo histórico en cuestión un objeto o un suceso natural, un individuo humano, un acto o un sistema de actos, un sistema

de relaciones sociales o un tipo de grupo social. En cada caso, la explicación en cuestión, por implicación si no explícitamente[26], supondrá referencia a las categorías teóricas de una o más ciencias analíticas. El cuántas y cuáles sean dependerá del propósito científico concreto entre manos, de los aspectos del fenómeno cuyos cambios necesitan explicación. Un sistema tal puede resultar adecuado, pero en ningún caso hay una presunción *a priori* de tal adecuación. La plena explicación puede resultar que implique todas las categorías teóricas de todas las ciencias analíticas.

Por otra parte, están las ciencias analíticas, cuyo objetivo es desarrollar sistemas lógicamente coherentes de teoría analítica general. La unidad de referencia para tales ciencias no es un individuo histórico concreto o una clase de ellos, que puede, a los efectos de la ciencia en cuestión, ser considerada esencialmente del mismo modo, sino un sistema cerrado de teoría. Siempre que hay un tal sistema no traducible a términos de otro cabe hablar de una ciencia independiente.

El papel de lo que se ha llamado marco de referencia introduce una complicación en esta clasificación. Y es que su uso exige una distinción, implícita o explícita, entre dos clases de datos: los que son problemáticos y los que no lo son para el correspondiente sistema analítico, los valores de las variables y de las constantes respectivamente. Sobre esta base, es mejor distinguir entre una disciplina «plenamente» histórica y otra «relativamente» histórica. Como ilustración: la mayor parte de la historia es escrita en términos del esquema de la acción y de sus derivados secundarios. Los datos del medio geográfico, por ejemplo, son simplemente tomados como datos no problemáticos, son anotados y sus consecuencias extraídas para el proceso histórico concreto en cuestión. Este es un procedimiento relativamente histórico. Se convertiría en plenamente histórico en la medida en que el historiador intentase explicar los cambios en estos datos en términos de geología, climatología, etc., así como los datos de la herencia y la raza, por

[26] Dependiendo de si, para la adecuación empírica, es necesario ir más allá del análisis estructural o unitario. Sólo si es necesario hacer eso tiene que hacerse explícita la distinción entre los sistemas analíticos implicados.

ejemplo, en términos de selección natural. La mayoría de las disciplinas históricas actuales son, en este sentido, relativamente más que plenamente históricas. Así, la historia limita generalmente sus problemas a los datos importantes para el esquema de la acción; la meteorología a los datos importantes para los esquemas de la física y de la química. Si, por ejemplo, un meteorólogo encuentra que el humo en, o cerca de, una gran ciudad hace variar significativamente su clima, toma la producción de humo para el área como un hecho, sin intentar entrar en una explicación económica o sociológica del mismo. Se limita a extraer sus consecuencias meteorológicas.

Los conceptos de unidad o de parte, como tales, apenas pueden constituir la base de las ciencias independientes. En su uso explicativo descriptivo y no analítico son auxiliares de las ciencias históricas. Un ulterior análisis de ellas, por otra parte, lleva a las ciencias analíticas. Constituyen el principal nexo conceptual entre las dos.

No es difícil ver que una metodología empirista favorece: 1) la clasificación general de las ciencias sobre una base «histórica», de acuerdo con las clases de sistemas concretos tratados; 2) la limitación del desarrollo de la teoría al concepto de tipo-parte y a su generalización empírica. Cualquier intento de teoría analítica sobre una base empirista lleva a la reificación del sistema teórico. Donde, como en la física, los principales individuos históricos concretos estudiados son científicamente interesantes para los hombres, casi por completo en los aspectos importantes para tal teoría, por ejemplo las estrellas, y los procesos que tienen lugar en los laboratorios de investigación atómica, las consecuencias pueden no resultar serias hasta una etapa avanzada del análisis. Donde, como en el campo de la conducta humana, casi cualquier individuo histórico concreto es un campo de encuentro para la aplicación de unos cuantos de tales sistemas, las consecuencias resultan serias en una etapa temprana. El destino de la teoría económica ortodoxa enfrentada con la crítica institucionalista es un claro caso al respecto. Sobre una base empírica hay un callejón sin salida.

Sobre una base analítica, cabe ver surgir del conjunto de este estudio una división en tres grandes clases de sistemas teóricos.

Cabe hablar de ellos como de los sistemas de la naturaleza, la acción y la cultura [27].

Debiera también indicarse que la distinción lo es de sistemas teóricos, no de clases de individuos históricos concretos. Sólo los dos primeros son sistemas de teoría científica *empírica* en el sentido usual; el tercero ocupa un status especial.

Esto es así porque una ciencia empírica se ocupa de *procesos en el tiempo*. Los datos problemáticos de las teorías, tanto de los sistemas naturales como de los sistemas de la acción, se refieren a

[27] El acercamiento más próximo a esta clasificación es el de Freyer *(Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)* en *Naturwissenschaft*, *Wirklichkeitswissenschaft* y *Logoswissenschaft*. La presente formulación debe mucho a su esquema, aunque difiere en ciertos aspectos.

Se observará que, en esta clasificación final, el adjetivo calificativo «voluntarista» en cuanto aplicado a la teoría de la acción ha sido abandonado y se hace simplemente referencia a las ciencias de la acción, en cuanto distintas de las de la naturaleza y la cultura. Es cierto que, en este estudio, se ha empleado la concepción de una teoría positivista de la acción y ha sido útil al analizar y clasificar las teorías. Ha sido aplicada a teorías enunciadas en términos del esquema de la acción, pero que tienen implicaciones positivistas. Aquí, sin embargo, el objeto no consiste en analizar las teorías de otros sino en elaborar la clasificación más correcta posible que sea por el momento alcanzable.

Es una conclusión legítima del análisis de este estudio la de que, en el sentido de tener importancia causal independiente, no pueda haber, en última instancia, algo así como una teoría de la acción radicalmente positivista. Es siempre posible enunciar los hechos en términos del marco de referencia de la acción, pero cuando se avanza desde la descripción y el análisis unitario hasta el análisis por elementos resulta que las categorías de la acción no son analíticamente significativas. Las variables causalmente relevantes pueden ser siempre adecuadamente enunciadas en términos de un sistema de ciencia natural. En este sentido, una postura positivista reduce siempre la explicación de la acción a términos de ciencia natural.

De ello se desprende que, si es que una teoría de la acción ha de tener de algún modo el status de sistema analítico independiente, debe, lógicamente, ser una teoría voluntarista. De ahí que el adjetivo calificativo, introducido originalmente para distinguir el sistema del que se ocupaba este estudio de una teoría positivista, resulta superfluo y pueda ser excluido de la clasificación final.

tales procesos. No les sucede lo mismo a los de los sistemas de la cultura. La línea de distinción que cabe trazar entre los dos primeros consiste en que los sistemas de la naturaleza implican tiempo en relación con el espacio en el marco de referencia; los sistemas de acción, en relación con el esquema medio-fin. El tiempo físico es un modo de relación de los sucesos en el espacio; el tiempo de la acción, un modo de relación de medios y fines y otros elementos de la acción. *Toda* teoría científica empírica conocida implica aparentemente uno u otro de estos dos marcos de referencia básicos: el espacio-tiempo físico o el esquema de la acción medio-fin. La acción es *no* espacial [28] sino temporal.

Los sistemas de la cultura se distinguen de los otros dos en que son *tanto* no espaciales *como* atemporales. Consisten, como dice el profesor Whitehead, en objetos *eternos*, en el sentido estricto del término eterno, en objetos no de duración indefinida sino a los que la categoría del tiempo no es aplicable. No están implicados en «procesos».

Los objetos espaciales concretos y los sucesos temporales pueden tener un aspecto cultural, en este sentido, pero, en la medida en que son físicamente comprensibles, sólo pueden serlo como símbolos. Los objetos eternos constituyen los significados de los símbolos. Como objetos, sólo existen «en las mentes» de los individuos [29]. Ellos, en sí mismos, no se encuentran por observación externa; sólo sus manifestaciones simbólicas.

No cabe, sin embargo, negar que los sistemas culturales tienen el status de ciencia, si por ella se entiende un cuerpo de proposiciones objetivamente comprobables. Porque si se da por supuesto, como debe darse, que los significados de los símbolos son observables, es también necesario dar por supuesto que hay un conocimiento comprobable de los objetos eternos. Pero esto no puede adoptar la forma de una comprensión causal de los sucesos. Más allá de la captación del significado inmediato de un símbolo

[28] Desde luego, cada suceso *concreto* ocurre en el espacio *también*. Pero esto es un dato no problemático para las *ciencias* analíticas de la acción.

[29] O «insertos» en sistemas de símbolos cuya «comprensión» implica una mente.

aislado concreto, sólo puede significar una captación de las interrelaciones de objetos eternos en sistemas significativos.

De estos sistemas, se presentan a nuestra experiencia muchos tipos, que no es posible aquí intentar analizar y clasificar. Cabe, sin embargo, recordar al lector que los sistemas de teoría científica de los que se ha ocupado tan intensamente este estudio figuran entre tales sistemas. Como tales, no son ni objetos físicos ni sucesos. Hay otros tipos de sistemas de cultura, como, por ejemplo, «de ideas», «formas de arte» y muchos más. Las relaciones de los sistemas de la cultura con la acción son muy complejas. Aquí sólo es necesario enunciar que pueden, por una parte, ser consideradas como *productos* de procesos de acción; por otra, como elementos condicionantes de una ulterior acción, como, por ejemplo, les sucede a las «ideas» científicas y a otras. Las ciencias de la acción no pueden evitar el interesarse por ellas más de lo que pueden evitar interesarse por los hechos «físicos». Pero la relación lógica es esencialmente la misma. Constituyen datos no problemáticos, cuyo conocimiento es esencial para la solución de problemas concretos [30].

En ambos lados hay una excepción. Aunque estos tres tipos de sistemas deban distinguirse claramente entre sí, todos constituyen partes de un todo coherente de conocimientos objetivos. De ahí que se presuma que hay importantes interrelaciones. Se sobreentiende que un gran número de objetos físicos pueden ser considerados, en parte, productos de procesos de acción [31]. O sea, que la acción transforma el mundo físico, además de estar condicionada por él. Análogamente, los sistemas de la cultura son, en parte [32], productos de la acción, además de, a su vez, condicionar la acción. Estos dos casos fronterizos darían, naturalmente, lugar a disciplinas fronterizas. En la frontera entre acción y cultura hay ya una disciplina muy bien desarrollada y reconocida, generalmente de-

[30] Debiera indicarse que los fenómenos físicos son también, a menudo, productos de la acción.

[31] Usualmente llamados *artefactos*.

[32] Desde el punto de vista causal, les debemos conceder la relación con la acción, una cierta *Eigengesetzlichkeit*. Un proceso de pensamiento que *es* un proceso de acción es canalizado por consideraciones lógicas. El sistema de la lógica, un sistema cultural, es un elemento causal del resultado concreto.

nominada en Alemania *Wissenssoziologie*. Se ocupa de los sistemas de la cultura como productos de la acción, de la influencia de los elementos de la acción sobre ellos y de sus procesos concretos de desarrollo.

Dejando a un lado a las «ciencias» de la cultura [33], las ciencias analíticas empíricas pueden, pues, ser divididas en los dos grandes grupos de: ciencias naturales y ciencias de la acción. Estas se distinguen: negativamente por la irrelevancia del marco de referencia espacial, positivamente por el esquema medio-fin y por la indispensabilidad del aspecto subjetivo, y consiguientemente del método de *Verstehen* [34], específicamente irrelevante para las ciencias naturales.

Cada uno de estos grupos constituye, en un sentido, *un* gran sistema, puesto que hay un marco de referencia básico común y, con toda probabilidad, una relación sistemática clara entre todos los elementos analíticos y estructurales importantes para este marco de referencia. Pero dentro de cada uno de estos grupos se han desarrollado subsistemas claramente delimitados que gozan de cierto grado de independencia recíproca. Cabe decir con cierta precisión cuál es el principio fundamental de subdivisión en el grupo de la acción; y, con mucha menos precisión, cuál lo es en el grupo de las ciencias naturales. El principal principio fundamental es el de que, con la creciente complejidad de los sistemas concretos, aparecen sucesivamente nuevas propiedades emergentes que dan origen a nuevos problemas teóricos no importantes para los sistemas más elementales. No se intentará aquí entrar en la cuestión, ya que corresponde a las ciencias naturales. Nos limitaremos a indicar que una doctrina de la «emergencia» algo parecida es sostenida con bastante generalidad por los biólogos. Según esta doctrina, lo peculiar a la teoría biológica son los problemas sus-

[33] Tales como la lógica, la matemática, la jurisprudencia sistemática, etc. Una gran rama es la de las llamadas, a veces, ciencias normativas. Sin embargo, este término debiera tomarse con precauciones.

[34] Los sistemas de la cultura, obviamente, son *sólo* comprensibles por este método. En las ciencias de la acción combinamos *tanto el Verstehen* como la observación de la «conducta», o sea, del curso espacial externo de los acontecimientos.

citados por las propiedades de los organismos que no se encuentran en sus elementos o partes fisicoquímicas constitutivas. Y, sin duda, la frontera entre el grupo fisicoquímico y el biológico es la línea más clara de subdivisión dentro de las ciencias naturales.

Pero en el grupo de la acción cabe ser mucho más específico. Se ha visto que hay que sentar ciertos fundamentos del acto unidad elemental. La primera propiedad emergente que surge con la creciente complejidad de los sistemas de la acción es, en una dirección, la de la racionalidad económica. Ahora bien, toda la exposición metodológica de este estudio, a este respecto, ha comenzado con el hecho de que las ramificaciones de este elemento, en sus diversas relaciones con los hechos concretos de la acción, han dado lugar a un sistema teórico bien integrado: el de la teoría económica. Si cabe hacer de un elemento emergente tal la base de un sistema teórico coherente, no parece haber razón alguna clara, en principio, para que no quepa hacerlo, con otros, si es que hay otros.

Porque debe resultar evidente que, si no se lleva más lejos el análisis, los resultados de la exposición del status de la teoría económica son anómalos. Esto se ve bien ilustrado por la situación en la que Pareto dejó la cuestión. Dice muy claramente que lo que llamó economía pura debe ser considerado como un sistema teórico abstracto. Su status es precisamente el que se ha concedido aquí a un sistema analítico. Pero la deja como la *única* ciencia analítica positivamente definida aplicable a la acción. La única otra ciencia social que menciona es la sociología, que, aunque se negó explícitamente a definirla rigurosamente, parece incluir dos aspectos. Uno es un aspecto analítico: el análisis de los elementos no lógicos de la acción; el otro es un aspecto sintético: la explicación total de la acción concreta, que incluye generalmente al elemento económico. Está claro que la sociología para Pareto debe ser considerada, en el sentido analítico, como una ciencia residual, puesto que se ocupa de una categoría residual de los elementos de la acción [35]. Sobre esta base, sin duda no podía esperar ser un

[35] Esta puede ser, y probablemente fue considerada por Pareto como, una primera aproximación. Como tal, significó un gran avance sobre la postura, por ejemplo, de Marshall. Ahora, afortunadamente, cabe pasar a una segunda aproximación.

sistema cerrado, en el sentido en el que lo ha sido durante mucho tiempo. A partir de esto parece legítimo concluir, o que el curso que Pareto tomó, al definir el status de la teoría económica, fue erróneo, y hay que encontrar una base completamente distinta, o que es necesario pasar de su postura, que implica sólo una ciencia analítica de la acción positivamente definida, a la construcción de un sistema coherente de las ciencias analíticas de la acción. Puesto que el elemento económico del estudio de Pareto tiene un claro puesto en el esquema más amplio de elementos de la acción aquí desarrollado, es razonable pensar que dicho esquema proporcionará una base practicable para el esquema de clasificación más comprensivo. Este estudio está, desde luego, claramente comprometido con la visión por Pareto del status de la economía.

Así, el principio empleado consiste en clasificar las ciencias analíticas según el elemento estructural o grupo de elementos de un sistema generalizado de acción que constituye el foco de atención de la ciencia en cuestión. Debe recordarse que este análisis estructural puede coincidir o no coincidir con la selección más conveniente de elementos analíticos o variables. Así, en el caso económico, el subsistema importante de la teoría de la acción incluirá a todas las variables más significativas al explicar cambios de las acciones atribuibles a que estos sistemas son económicamente racionales en alto grado. Una de éstas puede ser el conocimiento válido de su situación poseído por los actores. Pero, en la medida en que los mismos sistemas son racionales en aspectos distintos del económico, a saber: en el tecnológico y en el político, la misma variable será probablemente incluida en otros subsistemas. Aunque los sistemas analíticos sean, en conjunto, distintos entre sí, no se desprende de ello que en la elección de variables concretas sean mutuamente excluyentes. Por el contrario, es casi seguro que se solapen. Cualquier grupo de variables puede constituir un sistema analítico que conviene tratar unitariamente en relación con problemas empíricos. Puesto que las principales características estructurales de la diferenciación de los sistemas de acción de los que este estudio se ha ocupado constituyen algunos de los rasgos más destacados de los fenómenos concretos de la acción, es probable, en general, que las variables más estrechamente relacionadas con cada uno del modo reseñado tengan un grupo de tales estrechas interrelaciones

mutuas que es a muchos efectos conveniente tratarlas en conjunto como a un sistema. Esta presunción general se ve muy fortalecida porque el sistema analítico más estrechamente articulado en el campo de la acción, el de la teoría económica, se ajusta, de hecho, muy estrechamente a uno de estos principales aspectos estructurales distinguibles de los sistemas de acción.

El concepto económico sólo tiene sentido para los sistemas de acción, pero es aplicable al sistema de acción de un individuo concreto: «la economía de Crusoe» [36]. El siguiente paso conceptualmente importante en la creciente complejidad de los sistemas de acción viene con la inclusión en el mismo sistema de una pluralidad de individuos. Esto tiene una doble consecuencia. Por una parte, introduce la posibilidad de que el poder coercitivo entre en las relaciones de los individuos dentro del sistema. Es ésta una propiedad no incluida en el concepto económico. El sistema de acción de un individuo puede estar dotado no sólo de racionalidad económica sino también de racionalidad coercitiva.

Pero esta racionalidad coercitiva tiene una característica peculiar. No puede ser una propiedad del sistema de acción *total* [37] que implique una pluralidad de individuos. Sólo puede aplicarse a algunos individuos o grupos dentro de tal sistema *en relación con* los demás. La coacción es un ejercicio de poder sobre otros.

Al mismo tiempo, esta posibilidad de coacción abre un nuevo grupo de problemas: los problemas del orden social, enunciados de modo clásico por Hobbes, como resultado de su exploración de las consecuencias de una lucha ilimitada por el poder. Para que pueda haber un sistema estable de acción que implique una pluralidad de individuos, debe haber una regulación normativa del aspecto de poder de las relaciones de los individuos dentro del sistema. En este sentido, debe haber un orden distributivo. Este doble aspecto de los sistemas *sociales* de acción, el problema de las relaciones de poder y del orden, en la medida en que puede ser considerado como

[36] Todos sus elementos conceptuales fundamentales se encuentran a este nivel.

[37] En este aspecto es análoga a la concepción económica del valor. La idea de un «nivel general de valores» no tiene sentido porque el valor es un concepto *relativo*. El poder es también un concepto relativo.

una solución de la lucha por el poder, dà otro grupo relativamente bien caracterizado de propiedades emergentes de los sistemas de acción. Cabe llamar a éstos elementos de la acción política.

EL PUESTO DE LA SOCIOLOGIA

En tercer lugar, se ha visto que la solución a la cuestión del poder, así como a una pluralidad de otros complejos rasgos de los sistemas de la acción social, implica una referencia común a la integración de los individuos con referencia a un sistema de valores comunes, manifestada en la legitimidad de las normas institucionales, en los fines últimos comunes de la acción, en el ritual y en varios modos de expresión. Cabe referir de nuevo todos estos fenómenos a una única propiedad emergente general de los sistemas de la acción social, a la que cabe llamar «integración de valores comunes». Es ésta una propiedad emergente claramente caracterizada, fácilmente distinguible tanto de la economía como de la política. Si se llama a esta propiedad sociológica, cabe entonces definir a la sociología como «la ciencia que intenta desarrollar una teoría analítica de los sistemas de la acción social [38], en la medida en que estos sistemas pueden ser entendidos en términos de la propiedad de la integración de valores comunes».

Así, en términos de las propiedades emergentes de los sistemas de acción, más allá de las atribuibles al acto unidad elemental, es posible distinguir tres niveles emergentes bien definidos. A cada uno de éstos está asociado un grupo de propiedades emergentes que, por una parte, desaparecen cuando el grupo es desmenuzado mediante el análisis unitario más allá de este nivel de complejidad y, por otra parte, no pueden ya ser consideradas como aisladas, cuando la construcción de tales sistemas es llevada más allá de la etapa dada de complejidad. Así, las tres ciencias sociales analíticas de los sistemas de acción organizados (la economía, la política [39] y

[38] Que implica una pluralidad de actores mutuamente orientados hacia la recíproca acción.

[39] En la llegada a esta concepción del puesto de la política, me he visto muy influido por conversaciones con el profesor C. J. Friedrich,

la sociología) pueden razonablemente ser distinguidas por sus respectivas relaciones con estas tres propiedades emergentes de tales sistemas.

Esto deja al acto unidad. En sí, sus propiedades básicas no constituyen el tema de una ciencia analítica independiente. Constituyen, más bien, la base metodológica común a todas las ciencias de la acción, porque son realmente estas propiedades elementales básicas del acto unidad, en sus interrelaciones mutuas, las que constituyen el marco de referencia común a todas las ciencias de la acción. No es más cierto que el acto unidad defina una ciencia independiente de la acción que haya una ciencia natural independiente del espacio-tiempo.

Al mismo tiempo, hay dos puntos en los cuales las tres ciencias sistemáticas que acabamos de mencionar no agotan la teorización sistemática en conexión con la acción. En primer lugar, no se ha dicho nada sobre los problemas derivados de que los elementos y los procesos de la acción impliquen una referencia a un actor. Este es otro aspecto orgánico de los sistemas de la acción no incluido en los tres grupos de propiedades emergentes hasta aquí reseñados. Ya se ha mencionado en relación con la organización agregacional de los sistemas de la acción, que implica el concepto de personalidad.

La reflexión muestra que la personalidad concreta puede ser, en parte, explicada en términos de los sistemas analíticos de estas tres ciencias sociales. Ese aspecto puede ser denominado componente social de la personalidad. La aplicación de este análisis social dejará, sin embargo, un residuo inexplicado dentro de los límites de relevancia del marco de referencia de la acción. En la medida en que este residuo pueda ser abstraído del contenido específico de los fines y normas concretos de los actos unidad, que es ambiental, resultará referible a la herencia. Hay, pues, ciertas propiedades emergentes de los sistemas de la acción comprensibles, en parte al menos, con referencia a la base hereditaria de la personalidad. Hay un importante puesto para una ciencia analítica sistemática que se ocupe de estas propiedades. De ningún otro modo puede la psicología ser definida en términos del esquema

de la Universidad de Harvard, que no es, sin embargo, responsable de la anterior formulación específica.

general aquí utilizado, como una ciencia analítica, no como una ciencia histórica [40]. Sería, pues, la ciencia analítica referente a las propiedades variables de los sistemas de la acción derivables de su referencia a la base hereditaria de la personalidad.

Esto hace claramente de la psicología una ciencia de la acción y, a pesar de la referencia común a la herencia, traza una clara frontera entre ella y la biología [41]. Sus categorías se refieren a propiedades de los sistemas de la acción, con especial referencia al subesquema de la personalidad. Son, así, *no* espaciales. Son modos de función del organismo como todo. Pero abstraen de las relaciones sociales, y consiguientemente de las propiedades de los sistemas de la acción que sólo aparecen al nivel social.

En segundo lugar, las propiedades generales del acto unidad, con abstracción de consideraciones económicas, políticas y sociológicas, pueden ser estudiadas con especial referencia al contenido concreto de fines, normas y conocimiento inmediatos. Puesto que las propiedades generales del acto unidad no constituyen la base de una ciencia analítica independiente sino, más bien, la base común de todas las ciencias de la acción, surgirá de este estudio no tanto una disciplina como una pluralidad de disciplinas, según las clases de fines concretos [42]. Cabe llamar a estas disciplinas tecnologías. Serán muy importantes concretamente, pero añaden relativamente poco a la teoría analítica sistemática de la acción.

Común a estas cinco disciplinas analíticas es el esquema básico de la acción, tanto al nivel descriptivo como al analítico. Los hechos importantes para todas ellas pueden ser traducidos a términos del esquema de la acción como marco de referencia. Pero, al mismo tiempo, es en general conveniente operar, para la mayoría de sus efectos, con subesquemas más especializados. Con respecto a la economía, se trata fundamentalmente del esquema oferta y demanda. En la disciplina política, se trata fundamentalmente del esquema de la relación social, en la forma especial de las relaciones

[40] Dos de las definiciones corrientes hacen, muy claramente, de ella una ciencia histórica en nuestro sentido, como la ciencia de la «conducta» y la ciencia de la «mente», o de «procesos subjetivos».

[41] *Supra*, nota que va como apéndice del cap. II, págs. 130-132.

[42] Tales como industriales, militares, científicos, eróticos, rituales, ascéticos, contemplativos, artísticos, etc.

de poder; secundariamente se trata del esquema de grupo [43]. En sociología, los esquemas de relación y de grupo son especialmente adecuados. En psicología, el esquema de la personalidad es obviamente central [44]. Finalmente, las tecnologías pueden, lógicamente, operar sólo en términos del esquema medio-fin elemental de la acción.

La historia puede ser considerada fundamentalmente como la ciencia histórica general que se ocupa de la acción humana [45]. Como ya se ha indicado, tiende a ser una disciplina relativamente histórica más que una disciplina plenamente histórica. Además de sus subdivisiones, por períodos y unidades sociales concretas, pueblos, naciones, etc., tiende también a subdividirse en el estudio de clases de hechos concretos *especialmente* relevantes para una u otra de las ciencias analíticas de la acción. Tenemos así: la historia económica, la historia política, la historia social (quizá sociológica), la biografía y las historias de las varias tecnologías concretas. La historia de las religiones quedaría fundamentalmente incluida, por razones obvias, en el grupo sociológicamente relevante. El principal criterio de distinción entre estas varias ramas de la historia sería la consideración de los hechos en términos de uno u otro de los subesquemas descriptivos de la acción. Así, una biografía es la historia de una personalidad. Debiera indicarse que la historia es aquí tratada *sólo* en la medida en que pretende un status científico empírico. Con otras palabras, en la medida en que intenta llegar a juicios empíricamente contrastables de hechos y de relaciones causales. Cualquier otro aspecto de las obras históricas concretas, como las obras de arte, por ejemplo, está fuera del ámbito de la presente exposición.

Aunque es esencial, en aras de la claridad de ideas, mantener las distinciones lógicas entre las varias ciencias analíticas de la

[43] Como, por ejemplo, en las teorías del pluralismo político.

[44] Así, un concepto psicológico básico es el de las actitudes. Pero está muy claro que no sólo se ocupa la psicología de las actitudes concretas, sino que éstas son importantes para todas las ciencias de la acción.

[45] Por contraposición a lo que cabe llamar, reviviendo un viejo término, historia natural, por una parte, historia de las ideas y de otros sistemas culturales, por otra.

acción, no es menos cierto e importante que, puesto que todas ellas constituyen subsistemas del mismo sistema de teoría grande e inclusivo, sus interrelaciones son enormemente estrechas, y el científico que actúa no puede permitirse el lujo de despreciarlas [46]. Sobre todo, no parece haber posibilidad alguna de que pueda hacerse un trabajo científico a un alto nivel, en cualquiera de ellas, que no tenga un conocimiento suficiente de las otras. Esto resulta especialmente cierto en los niveles más altos de emergencia. Un sociólogo que no sepa psicología, economía y política no puede esperar realizar un trabajo satisfactorio, empírico o teórico; como no puede esperarlo un biólogo que no sepa física y química. Las causas son bastante parecidas. Los «mecanismos» de los procesos por los que un sociólogo está interesado resultarán siempre implicar elementos crucialmente importantes a estos niveles «inferiores». Esto ha sido ampliamente oscurecido por la metodología empirista y por el nivel elemental estrechamente relacionado del pensamiento analítico en las ciencias de la acción. Hay que enfrentar a esto el que, en estos campos, el sentido común no tiene, en modo alguno, valor despreciable. Un buen sentido común produce, a menudo, mejores resultados que un mal análisis teórico [47].

Se observará que el puesto asignado a la sociología en esta clasificación hace de ella una ciencia analítica especial, al nivel de la teoría económica. Este procedimiento se opone al grueso de la tradición metodológica en la cuestión. El enfoque dominante en el pasado ha sido el enciclopédico, que haría de la sociología una ciencia plenamente histórica en el sentido anterior. Weber, al definirla como la ciencia de la acción social, haría de ella o una ciencia relativamente histórica o una ciencia analítica sintética de la acción, incluida la economía y la política.

El punto de partida desde el cual ha sido alcanzada esta conclusión es la visión, a la que Pareto llegó, de la teoría económica como una ciencia analítica especial. Una vez aceptado esto, es,

[46] Estas interrelaciones darán naturalmente origen a campos fronterizos análogos a la química física y a la bioquímica, v. g.: psicología social, economía social, etc.

[47] Lo que no demuestra que sus resultados sean mejores de lo que lo serían los de un *buen* análisis teórico.

como se ha afirmado, anómalo el detenerse ahí a efectos de algo más que una primera aproximación, y el hablar de sólo una ciencia tal en el campo de la acción. Esto es especialmente cierto puesto que se han definido otros elementos estructurales de la acción que son parte del mismo sistema más amplio que el económico, y que ocupan metodológicamente el mismo status lógico que las propiedades emergentes de los sistemas de la acción. El curso lógico, pues, parece ser el de llevar el análisis hasta el punto de diseñar un sistema completo de las ciencias analíticas especiales de la acción. La única alternativa sería la de volver a la base empírica de clasificación, que se ha hecho, como resultado del precedente análisis, insostenible.

El procedimiento aquí no carece, sin embargo, por completo, de precedentes. El de Simmel [48] fue, quizá, el primer intento serio de conseguir una base para la sociología como, en este sentido, ciencia especial. Su fórmula es inaceptable, por razones en las que no cabe entrar aquí. Pero se basaba en un serio análisis, y la opinión que acabamos de expresar cabe considerarse como una reformulación en términos más aceptable de sus elementos válidos. La principal dificultad para Simmel fue la de que el enfoque que adoptó de las demás ciencias sociales impedía relacionar su concepto de la sociología con otras ciencias sociales analíticas al mismo nivel metodológico. Para él la sociología era la única ciencia analítica abstracta en el campo social [49].

Además, el pensamiento de Durkheim iba progresando hasta un punto en el que, de haber continuado desarrollándose su concepción de la acción en la dirección voluntarista, podía fácilmente haber alcanzado un resultado análogo. Mucho antes del final de su carrera, su concepto de la sociedad como «realidad *sui generis*» no podía ya considerarse como una entidad concreta sino sólo como un elemento abstracto o como un grupo de elementos de la realidad concreta. Su concepción de la sociedad también encajaba bien con la concepción anterior de la emergencia. Finalmente, su contenido específico en su pensamiento hace muy legítimo identificarla con

[48] Simmel, *Soziologie*, cap. I.

[49] Es interesante comparar esta opinión con el correspondiente status dado a la economía en el esquema de Pareto.

la propiedad emergente de la integración de valores comunes. El enfoque aquí adoptado es el resultado lógico de colocar los resultados sustantivos de Durkheim en un esquema sistemático de la estructura de la acción [50].

Puede verse fácilmente por qué tal concepción ha tenido que derivar de un desarrollo relativamente pleno de la teoría generalizada de la acción. Este concepto de la sociología no podía desarrollarse sobre una base positivista. Porque, en el extremo positivista radical, todas las ciencias empíricas se convierten en ciencias naturales en el sentido anterior. A excepción de eso, sobre una base utilitaria los sistemas de la acción sólo podían ser considerados a niveles a los que la propiedad de la integración de valores comunes no era todavía emergente, o, en aplicación concreta, estaba presente, en el mejor de los casos, como una categoría residual, adoptando generalmente la forma de supuestos implícitos, tales como el de la identidad natural de intereses. Si es que, de algún modo, iba a concederse un puesto a algo que estuviese más allá de la psicología, la teoría económica y la teoría política de tipo hobbesiano, tenía que ser a título de ciencia «sintética» [51].

Sobre una base idealista, por otra parte, los *hechos* de la integración de valor se veían claramente, pero la tendencia intrínseca era a asimilarlos a los sistemas de cultura en el sentido anterior, y así acabar en algún tipo de teoría emanacionista. Freyer, en su libro antes citado, ha analizado esta tendencia con gran perspicacia. Así, mientras el pensamiento social ha permanecido dividido entre los sistemas positivistas e idealistas, no ha habido lugar para una teoría sociológica analítica en el sentido en el que acaba de definirse. La posibilidad de darle un puesto es, quizá, el síntoma más profundo del gran cambio en el pensamiento social originado por el proceso de convergencia aquí estudiado.

Unas palabras finales. Ha habido últimamente una fuerte corriente de pesimismo en el pensamiento de los estudiantes de

[50] Otra concepción semejante en una serie de aspectos es la del profesor Znaniecki en su *Method of Sociology*.

[51] El sistema de Spencer es tan claramente utilitario que esto puede servir como explicación de por qué consideraba a la sociología como una ciencia enciclopédica.

ciencias sociales, especialmente de los que se llaman a sí mismos sociólogos. Se nos dice que hay tantos sistemas de teoría sociológica como sociólogos, que no hay una base común, que todo es arbitrario y subjetivo. Creo que esta corriente de sentimiento tiene dos implicaciones igualmente desafortunadas. Por una parte, induce a pensar que el único trabajo válido en el campo social es el estudio fáctico detallado, sin beneficio de teoría. Por otra parte, para los que se niegan a contentarse con esto, alienta un peligroso irracionalismo, que abandona por completo los criterios científicos. Se nos dice que la sociología es un arte, que lo valioso de ella debe medirse según los criterios de la intuición y de la inspiración, que no está sujeta a los cánones de la lógica rigurosa y de la contrastación empírica.

Es de esperar que este estudio pueda contribuir a combatir estas dos peligrosas tendencias. Puede pretender hacerlo en dos principales aspectos. En primer lugar, ha mostrado que, en el campo que ha cubierto, las diferencias no son tan grandes como parece a primera vista. Hay una sustanciosa base común de teoría, que encontraremos sólo con que nos tomemos la molestia de ahondar lo suficiente para encontrarla. Cabe, realmente, aventurar la opinión de que resultará tanto más sustancial cuanto más eminentes sean los hombres cuya obra se estudie. Sería muy posible citar a los cuatro hombres aquí estudiados como ejemplos de esta falta de acuerdo. Sin embargo, es una conclusión legítima de las pruebas aquí presentadas la de que este juicio sería superficial. Su acuerdo supera con mucho las diferencias que aparecen en los niveles más superficiales. Lo que ha sucedido en las mentes de estos hombres no es la aparición de una masa desorganizada de juicios subjetivos arbitrarios. Es parte de una gran corriente profunda del movimiento del pensamiento científico. Es un movimiento de grandes proporciones, que se extiende mucho más allá de las obras de los pocos hombres aquí considerados. En segundo lugar, si se acepta la interpretación de la naturaleza del desarrollo científico aquí formulada, incluso sólo en su aplicación a este caso concreto, se sigue de ello otra conclusión. Lo estudiado no es simplemente un movimiento de pensamiento de proporciones importantes. Es el progreso científico. Realmente, un notable progreso científico. Uno de sus principales aspectos es una comprensión más clara y

más válida de una amplia gama de hechos de la acción humana. Toda la obra teórica aquí estudiada se orienta hacia, y se ve justificada por, este logro. No podría haberse hecho sin el pensamiento teórico sistemático que constituye la base y es el tema de este estudio.

No es, por consiguiente, posible sumarse al predominante juicio pesimista sobre las ciencias sociales, especialmente sobre la sociología. Si se centra la atención no sobre la realización media sino, como está plenamente justificado en tal caso, sobre la mejor, ciertamente que no tenemos por qué avergonzarnos de nuestra ciencia. Se han hecho notables progresos, tanto en los niveles empíricos como en los teóricos, dentro del corto espacio de una generación. Disponemos de fundamentos teóricos válidos sobre los que construir.

BIBLIOGRAFIA [1]

CAPITULO I. INTRODUCCION

Aristóteles: *Politics,* trad. por B. Jowett, Oxford, Clarendon Press, Nueva York, 1885.

Bridgman, P. W.: *The Logic of Modern Physics,* The Macmillan Company, Nueva York, 1927.

Brinton, C. Crane: *English Political Thought in the Nineteenth Century,* Ernest Benn, Ltd., Londres, 1933.

Cohen, Morris R.: *Reason and Nature,* Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1931.

Durkheim, Emile: *Les règles de la méthode sociologique,* 7.ª ed., F. Alcan, París, 1919.

Henderson, Lawrence J.: *An Approximate Definition of Fact,* «University of California Publications in Philosophy», vol. 14, pp. 179-200, University of California Press, Berkeley, Calif., 1932.

— *Pareto's General Sociology: A Physiologist's Interpretation,* Harvard University Press, Cambridge, 1935.

Memorials of Alfred Marshall, ed. por A. C. Pigou, Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1925.

Pareto, Vilfredo: *Traité de sociologie générale,* edición francesa por P. Boven, 2 vols., Payot et Cie, París, 1917.

[1] Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva. En ella se incluyen tres tipos de trabajos: 1. Las obras fundamentales de los autores estudiados. No se ha considerado necesario incluir también los artículos menores ni las reseñas de libros. 2. Una lista seleccionada de estudios relativos a cada uno de estos autores. 3. Otros trabajos que el autor o bien ha citado en el texto o que ha encontrado que revisten una especial importancia con respecto a la materia tratada. Pese a no ser exhaustiva, es lo bastante amplia como para introducir a todo lector interesado en cualquier aspecto de la cuestión que desee investigar más detalladamente.

Von Schelting, Alexander: *Max Webers Wissenschaftslehre*, J. B. C. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1934.

A Symposium on Pareto's Significance, William McDougall: *Pareto as a Psychologist*, pp. 36-52; Carl Murchison: *Pareto and Experimental Social Psychology*, pp. 53-63; James H. Tufts: *Pareto's Significance for Ethics*, pp. 64-77; Floyd N. House: *Pareto in the Development of Modern Sociology*, pp. 78-89, en «Journal of Social Philosophy», vol. 1, 1935-1936.

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1922.

Whitehead, Alfred N.: *Science and the Modern World*, The Macmillan Company, Nueva York, 1925.

Znaniecki, Florian: *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, Inc., Nueva York, 1934.

CAPITULO II. LA TEORIA DE LA ACCION

Von Gierke, Otto: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vols., Weidmann, Berlín, 1868-1913.

Parsons, Talcott: *The Place of Ultimate Values in Sociological Theory*, «International Journal of Ethics», vol. 45, pp. 282-316, 1935.

— *Society*, «Encyclopedia of the Social Sciences», vol. XIV, The Macmillan Co., Nueva York, 1934.

— *Sociological Elements in Economic Thought. I. Historical*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 49, pp. 414-453, 1934-1935.

— *Sociological Elements in Economic Thought. II. The Analytical Factor View*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 49, pp. 646-667, 1934-1935.

— *Some Reflections on «The Nature and Significance of Economics»*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 48, pp. 511-545, 1933-1934.

Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, R. Oldenburg, Munich, 1911..

— *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. por Olive Wyon. 2 vols., The Macmillan Company, Nueva York, 1931.

Znaniecki, Florian: *The Laws of Social Psychology*, University of Chicago Press, Chicago, 1925.

— *Social Actions*, Farrar & Rinehart, Inc. (para Polish Sociological Institute), Nueva York, 1936.

CAPITULO III. EL DESARROLLO DEL POSITIVISMO INDIVIDUALISTA

Bober, Mandell M.: *Karl Marx's Interpretation of History*, Harvard University Press, Cambridge, 1927.

Bonar, James: *Malthus and His Work*, Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1885.

Halévy, Elie: *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols., F. Alcan, París, 1901-1904; trad. por Mary Morris, Faber & Groger, Londres, 1928.

Henderson, Lawrence J.: *The Fitness of the Environment*, The Macmillan Company, Nueva York, 1913.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, J. M. Dent & Sons, Ltd., Londres, 1928.

Keynes, John M.: *The End of Laissez-faire*, L. & V. Woolf, Londres, 1926; New Republic, Inc., Nueva York, 1926.

— *Essays in Biography*, Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1933.

Knight, Frank H.: *Freedom as Fact and Criterion*, «International Journal of Ethics», vol. 39, pp. 129-147, 1928-1929.

Lindsay, Alexander D.: *Karl Marx's Capital: an Introductory Essay*, Oxford University Press, Londres, 1925.

Locke, John: *Of Civil Government; Two Treatises*, J. M. Dent & Sons, Ltd., Londres, 1924.

Malthus, Thomas R.: *Essay on the Principle of Population*, 1798, reimpreso, Macmillan & Company, Ltd. (para Royal Economic Society), Londres, 1926.

Mill, John Stuart: *Principles of Political Economy*, editado con una introducción de W. J. Ashley, Longmanns, Green & Company, Londres, 1909.

Mitchell, Wesley C.: *Human Behavior and Economics: A Survey of Recent Literature*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 29, páginas 1-47, 1914-1915.

— *The Rationality of Economic Activity*, «Journal of Political Economy», vol. 18, 1910, Parte I, pp. 97-113; Parte II, pp. 197-216.

Pareto, Vilfredo: *Les systèmes socialistes*, 2 vols., Giard, París, 1902-1903.

Parsons, Talcott: *Malthus*, «Encyclopedia of the Social Sciences», vol. X, The Macmillan Company, Nueva York, 1933.

— *Sociological Elements in Economic Thought. I. Historical*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 49, pp. 414-453, 1934-1935.

Ricardo, D.: *Letters of David Ricardo to Thomas Robert Malthus*, ed. por James Bonar, Oxford, Clarendon Press, Nueva York, 1887.

— *The Principles of Political Economy and Taxation,* J. M. Dent & Sons, Ltd., Londres, 1911.

Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. por Edwin Cannan, 2 vols., Methuen & Company, Ltd., Londres, 1904.

Stephen, Leslie: *The English Utilitarians,* 3 vols., Duckworth & Co., Londres, 1900.

Taussig, Frank W.: *Wages and Capital,* D. Appleton-Century Company, Inc., Nueva York, 1896.

Taylor, O. H.: *Of Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life,* «Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig», McGraw-Hill Book Company, Inc., Nueva York, 1936.

— *Economics and the Idea of Natural Law; Economics and the Idea of «Jus Naturale»,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 44, páginas 1-39, noviembre 1929; pp. 205-241, febrero 1930.

Troeltsch, Ernst: *The Social Teaching of the Christian Churches,* trad. por Olive Wyon, 2 vols., The Macmillan Company, Nueva York, 1931.

Veblen, Thorstein: *The Preconceptions of Economic Science,* I, II, III, «Quarterly Journal of Economics», vol. 13, pp. 121-150, 396-426, 1898-1899; vol. 14, pp. 240-269, 1899-1900; reimpreso en *The Place of Science in Modern Civilization,* Viking Press, Nueva York, 1919.

CAPITULO IV. ALFRED MARSHALL

A. Obras

Una bibliografía completa de las obras de Marshall, compilada por J. M. Keynes, se encontrará en el volumen *Memorial of Alfred Marshall* (véase referencia posterior).

Marshall, Alfred: *Industry and Trade,* Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1919.

— *Money, Credit and Commerce,* Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1923.

— *Official Papers,* Macmillan & Company, Ltd. (para Royal Economic Society), Londres, 1926.

— *Principles of Economics,* 8.ª ed., Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1925.

— y Mary Paley Marshall: *The Economics of Industry*, Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1879.
Memorials of Alfred Marshall, ed. por A. C. Pigou, Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1925.

B. Fuentes secundarias y otras obras importantes

Davenport, Herbert J.: *The Economics of Alfred Marshall*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1935.
Henderson, Herbert D.: *Supply and Demand*, Nisbet & Co., Ltd., Londres, 1922; «Cambridge Economic Handbook», I, Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1922.
Homan, Paul T.: *Contemporary Economic Thought*, Harper & Brothers, Nueva York, 1928.
Knight, Frank H.: *The Ethics of Competition*, Harper & Brothers, Nueva York, 1935.
— «Relation of Utility Theory to Economic Method in the Work of William Stanley Jevons and Others», en *Methods in Social Science*, pp. 59-69, ed. por Stuart A. Rice, University of Chicago Press, Chicago, 1931.
Löwe, Adolf: *Economics and Sociology*, Allen & Unwin, Ltd., Londres, 1935.
Mill, John Stuart: *Principles of Political Economy*, ed. con una introducción de W. J. Ashley, Longmans, Green & Company, Londres, 1909.
Mitchell, Wesley C.: *The Rationality of Economic Activity*, «Journal of Political Economy», vol. 18, 1910, Parte I, pp. 97-113; Parte II, pp. 197-216.
Parsons, Talcott: On Certain Sociological Elements in Professor Taussig's Thought, Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig, McGraw-Hill Book Company, Inc., Nueva York, 1936.
— *Sociological Elements in Economic Thought, I. Historical*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 49, pp. 414-453, 1934-1935.
— *Sociological Elements in Economic Thought, II. The Analytical Factor View*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 49, pp. 646-667, 1934-1935.
— *Some Reflections on «The Nature and Significance of Economics»*, «Quarterly Journal of Economics», vol. 48, pp. 511-545, 1933-1934.

— *Wats and Activities in Marshall,* «Quarterly of Economics», volumen 46, pp. 101-140, 1931-1932.
— *Economics and Sociology: Marshall in Relation to the Thought of His Times,* «ibid.», pp. 316-347.
Ricardo, D.: *Letters of David Ricardo to Thomas Robert Malthus,* ed. por James Bonar, Oxford, Clarendon Press, Nueva York, 1887.
— *The Principles of Political Economy and Taxation,* J. M. Dent & Sons, Ltd., Londres, 1911.
Robbins, Lionel: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science,* 2.ª ed., Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1935.
Robertson, Dennis H.: *Economic Fragments,* P. S. King & Son, Ltd., Londres, 1931.
Schumpeter, J. A.: *Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte,* «Grundriss der Sozialökonomik, vol. 1, 2.ª ed., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1924.
Souter, R. W.: *The Nature and Significance of Economic Science in Recent Discussion,* «Quarterly Journal of Economics, vol. 47, páginas 377-413, 1932-1933.
— *Prolegomena to Relativity Economics,* Columbia University Press, Nueva York, 1933.
Taussig, F. W.: *Alfred Marshall,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 39, pp. 1-14, 1924-1925.
The Trend of Economics, ed. por Rexford G. Tugwell, Alfred A. Knopf, Inc., Nueva York, 1928.
Walsh, J. R.: *The Capital Concept Applied to Man,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 49, pp. 255-285, 1934-1935.
Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 3 vols., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1920-1921.
— *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1922.
— *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. por Talcott Parsons, George Allen & Unwin, Ltd., Londres, 1930.
Young, Allyn A.: *Economics as a Field of Research,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 42, pp. 1-25, 1927-1928.
— *The Trend of Economics, as Seen by Some American Economists,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 39, pp. 155-183, 1924-1925.

A. Obras

Una bibliografía completa de las obras de Pareto se encuentra en *G. H. Bousquet, Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre* (véase referencia en sección B posterior).

Pareto, Vilfredo: *Cours d'économie politique professé à l'Université de Lausanne,* 2 vols., F. Rouge Lausanne, Pichon, París, 1896-1897.
— *Fatti e Teorie,* Vallecchi, Florencia, 1920.
— *Manuel d'économie politique,* trad. de la edición italiana por Alfred Bonnet (revisada por el autor), V. Giard et E. Brière, París, 1909.
— *The Mind and Society,* ed. por Arthur Livingston; trad. por Andrew Bongiorno y Arthur Livingston, 4 vols., Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1935.
— *Le mythe vertüiste et la littérature immorale.* «Etudes sur le dévenir social», V, M. Rivière et Cie, París, 1911.
— *Les systèmes socialistes,* Cours professé à l'Université de Lausanne, 2 vols., V. Giard y E. Brière, París, 1902-1903.
— *Traité de sociologie générale,* edición francesa por Pierre Boven (revisada por el autor), 2 vols., Payot et Cie., Lausanne, París, 1917-1919.
— *Trasformazione della Democrazia.* Corbaccio, Milán, 1921.
— *Trattato di Sociologia generale,* 1.ª ed., 2 vols., G. Barbéra, Florencia, 1916.

B. Fuentes secundarias

Bongiorno, Andrew: *A Study of Pareto's Treatise on General Sociology,* «American Journal of Sociology», vol. 36, pp. 349-370, 1930-1931.
Borkenau, Franz: *Pareto,* John Wiley & Sons, Inc., Nueva York 1936.
Bousquet, Georges Henri: *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre,* Payot et Cie., París, 1928.
— *The Work of Vilfredo Pareto.* Trad. por McQuilkin DeGrange, The Sociological Press, Minneapolis, 1928.
Carli, Filippo: *Paretos soziologisches System und der «Behavioris-*

mus», «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», Heft, 3-4, pp. 273-285, 1925.

Faris, Ellsworth: *The Nature of Human Nature,* Cap. XVI, «An Estimate of Pareto», McGraw-Hill Book Company, Inc., Nueva York, 1937.

«Giornale degli Economisti», vol. 44, 1924. El número de febrero está dedicado a Pareto. Se incluye también una bibliografía de las obras de Pareto.

Handman, Max S.: *The Sociological Method of Vilfredo Pareto,* en «Methods in Social Science», ed. por Stuart A. Rice, pp. 139-153, University of Chicago Press, Chicago, 1931.

Henderson, L. J.: *Pareto's General Sociology: A Physiologist's Interpretation,* Harvard University Press, Cambridge, 1935.

Homans, George C. y Charles P. Curtis, Jr.: *An Introduction to Pareto, His Sociology,* Alfred A. Knopf, Nueva York, 1934.

Michels, Robert: *Bedeutende Männer,* pp. 109 ss. Quelle & Meyer, Leipzig, 1927.

Murchison, Carl: *Pareto and Experimental Social Psychology,* «Journal of Social Philosophy», vol. I, pp. 53-63, 1935-1936.

Parsons, Talcott: *Pareto,* «Encyclopedia of the Social Sciences», volumen XI. The Macmillan Company, Nueva York, 1933.

— *Pareto's Central Analytical Scheme,* «Journal of Social Philosophy», vol. I, pp. 244-262, 1935-1936.

— *Review of Pareto's «The Mind and Society»,* «American Sociological Review», vol. I, pp. 139-148, febrero, 1936, revisado también en *American Economic Review,* vol. 25, pp. 502-508, 1935.

Perry, Charner M.: *Pareto's Contribution to Social Science,* «International Journal of Ethics», vol. 46, pp. 96-107, 1935-1936.

Sorokin, Pitirim A.: *Contemporary Sociological Theories,* Cap. I, «The Mechanistic School», pp. 3-62; véase especialmente pp. 37-62 sobre Pareto; Harper & Brothers, Nueva York, 1928.

Ziegler, H. O.: *Ideologienlehre,* «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 57, pp. 657-700, 1927.

C. Referencias generales

Machiavelli, N.: «Discourses on Livy», vol. 2 de *The Historical, Political,* and Diplomatic Writings of Nicolo Machiavelli, trad. por C. E. Detmold, J. R. Osgood & Co. Boston, 1882.

— *The Prince,* Oxford University Press, Londres, 1935.

MacIver, Robert M.: *Society, Its Structure and Charges,* Ray Long & Richard R. Smith, Inc., Nueva York, 1931.
Parsons, Talcott: *Some Reflections on «The Nature and Significance of Economics»,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 48, pp. 511-545, 1933-1934.
Robbins, Lionel: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science,* 2.ª ed., Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1935.
Souter, Ralph W.: *Prolegomena to Relativity Economics,* Columbia University Press, Nueva York, 1933.
Taylor, O. H.: *Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life,* «Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig», McGraw-Hill Book Company, Inc., Nueva York, 1936.
Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 3 vols., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1920-1921.
Znaniecki, Florian: *The Method of Sociology,* Farrar & Rinehart, Inc., Nueva York, 1934.

CAPITULOS VIII A XI. EMILE DURKHEIM

Obras fundamentales

Durkheim, Emile: *Deux lois de l'évolution pénale,* «L'année sociologique», vol. 4, pp. 65-95, 1899-1900.
— *De la division du travail social.* F. Alcan, París, 1893.
— *On the Division of Labor in Society,* trad. por George Simpson, The Macmillan Company, Nueva York, 1933.
— *L'éducation morale,* Paul Fauconnet. F. Alcan, París, 1925.
— *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan, París, 1912; 2.ª ed., 1925; *The Elementary Forms of the Religious Life,* trad. por Joseph Ward Swain, George Allen & Unwin Ltd., Londres; The Macmillan Company, Nueva York, 1915.
— *Les règles de la méthode sociologique,* F. Alcan, París, 1895.
— *Le socialisme,* ed. por M. Mauss, F. Alcan, París, 1928.
— *Sociologie et philosophie,* con prefacio de C. Bouglé, Cap. I, *Représentations individuelles et représentations collectives,* pp. 1-48; Cap. II, *Détermination du fait moral,* pp. 41-90; Cap. III, *Résponses aux objections;* Cap. IV, *Jugements de valeur et jugements de réalité,* pp. 91-176; París, F. Alcan, 1924.

— *Le suicide*, F. Alcan, París, 1897; nueva ed., 1930.
— y M. Mauss: *De quelques formes primitives de classification*, «L'année sociologique», vol. 6, pp. 1-72, 1901-1902.
— (ed.): «L'année sociologique». F. Alcan, París, 1896-1912.

B. Otros trabajos

Durkheim, Emile: *Le contrat social de Rousseau*, «Revue de métaphysique», vol. 25, pp. 1-23, 129-161, 1918.
— *De la définition des phénomènes religieux*, «L'année sociologique», vol, 2, pp. 1-28, 1897-1898.
— *Les études de science sociale*, «Revue philosophique», vol. 22, páginas 61-80, 1886.
— *La famille conjugale*, «Revue philosophique», vols. 91-92, pp. 1-14, 1921.
— *Introduction à la sociologie de la famille*, «Annales de la faculté du lettres de Bordeaux», vol. 10, pp. 257-282, 1888.
— *De la méthode objective en sociologie*, «Revue de synthèse histhorique», vol. 2, pp. 1-17, 1901.
— *La pédagogie de Rousseau*, «Revue de métaphysique», vol. 26, páginas 153-180, 1919.
— *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, «Bulletin de la société française de philosophie», vol. 13, pp. 63-111, 1913.
— *La prohibition de l'incest et ses origines*, «L'année sociologique», volumen 1, pp. 1-70, 1896-1897.
— *On the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy*, «Sociological Papers», pp. 197-200, Macmillan & Company Ltd. (para Sociological Society), Londres, 1904.
— Review of Fouillée, Belot and Landry, Section on Methodology, «L'année sociologique», vol. 10, pp. 352-369, 1905-1906.
— Discussion of his own Formes élémentaires de la vie religieuse of Lévy-Bruhl's Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, «L'année sociologique», vol. 12, pp. 33-37, 1909-1912.
— *La sociologie*, «La science française», vol. I, pp. 39-49, Ministère de l'instruction publique et des Beaux-Arts, París, 1915.
— *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, «Revue de métaphysique», vol. 17, pp. 733-758, 1909.
— *Sur le totemisme*, «L'année sociologique», vol. 5, pp. 82-121, 1900-1901.

C. Fuentes secundarias

Allport, F. H.: *The Group Mind Fallacy in Relation to Social Science,* «Journal of Abnormal and Social Psychology», vol. 19, páginas 60-73, 1924.

Barnes, H. E.: *Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory,* «Political Science Quarterly», vol. 35, pp. 236-254, 1930.

Barth, P.: *Philosophie der Geschichte als Soziologie,* pp. 600-613, O. R. Reisland, Leipzig, 1897.

Belot, G.: *La religion comme principe sociologique,* «Revue philosophique», vol. 49, pp. 288-299, 1900.

— *Une théorie nouvelle de la religion,* «Revue philosophique», volumen 75, pp. 329-379, 1913.

— *L'utilitarisme et ses nouveaux critiques,* «Revue de métaphisique», vol. 2, pp. 404-464, 1894.

Bouglé, C.: *Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Durkheims,* «Jahrbuch für Soziologie», tomo 1, 1925.

— *Review of Durkheim's «Représentations individuelles et représentations collectives»,* «L'année sociologique», vol. 2, pp. 152-155, 1897-1898.

Branford, V. V.: *Durkheim: a Brief Memoir,* «Sociological Review», volúmenes 9-10, pp. 77-82, 1916-1918.

Conze, E.: *Zur Bibliographie der Durkheim-Schule,* «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», vols. 5-6, pp. 279-283, 1925-1926.

Davy, G.: *Emile Durkheim,* Louis-Michaud, París, 1911.

— *Emile Durkheim,* «Revue de métaphysique», vol. 26, pp. 181-198, 1919; vol. 27, pp. 71-112, 1920.

Dennes, William R.: *The Methods and Presuppositions of Group Psychology,* cap. III. Durkheim, «University of California Publications in Philosophy», vol. 6, n. 1, University of California Press, Berkeley, Calif., 1924.

Deploige, Simon: *Le conflict de la morale et de la sociologie,* Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1911.

Duprat, Guillaume L.: *Auguste Comte et Emile Durkheim.* Sonderabdruck Sozialwissenschaftliche Bausteine, vol. 4, ed. por Profesor Fritz Karl Mann, Gustav Fischer, Jena, 1932.

Essertier, D.: *Philosophes et savants français du XXe siècle, V.* «La Sociologie», F. Alcan, París, 1930.

— *Psychologie et sociologie,* F. Alcan, París, 1927.

Fauconnet, P.: *The Durkheim School in France,* «Sociological Review», vol. 19, pp. 15-20, 1927.

— *L'oeuvre pédagogique de Durkheim,* «Revue philosophique», volumen 93, pp. 93-94, 185-209, 1922.

Gehlke, Charles E.: *Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory, Studies in History, Economics and Public Law,* ed. por la Facultad de Ciencias Políticas de la Columbia University, volumen 63, n. 1, Columbia University Press, Nueva York, 1915.

Goldenweiser, A. A.: *Religion and Society: a Critique of Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion,* «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method», vol. 14, pp. 113-124, 1917.

— Review of *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* «American Anthropologist», vol. 17, pp. 719-735, 1915.

Halbwachs, Maurice: *Les causes du suicide.* Travaux de l'année sociologique. Bibliotèque de philosophie contemporaine, F. Alcan, París, 1930.

— *La doctrine d'Emile Durkheim,* «Revue philosophique», vol. 85, páginas 353-411, 1918.

Höffding, H.: Review of *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* «Revue de métaphysique», vol. 22, pp. 828-848, 1914.

Lacombe, R.: *L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim,* «Revue philosophique», vol. 99, pp. 369-388, 1925.

— *La méthode sociologique de Durkheim,* F. Alcan, París, 1926.

— *La thèse sociologique en psychologie,* «Revue de métaphysique», volumen 33, pp. 251-377, 1926.

Lowie, Robert H.: *Primitive Religion.* Nueva York: Boni & Liveright, 1924.

Malinowski, Bronislaw: *Crime and Custom in Savage Society,* Harcourt, Brace & Company (para International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method), Nueva York, 1926.

— *Magic, Scienze and Religion* en «Science, Religion and Reality», editado por Joseph Needham, The Macmillan Company, Nueva York, 1925.

Marica, George E.: *Emile Durkheim: Soziologie und Soziologismus,* página 174, Gustav Fischer, Jena, 1932.

Maritain, Jacques: *Religion et culture,* Desclée, de Brouwer & Cie, París, 1930.

Mauchaussat, G.: *Sur les limites de l'interprétation sociologique de la morale,* «Revue de métaphysique», vol. 35, pp. 347-379, 1928.

Mauss, M.: *In memoriam, l'oeuvre inédite de Durkheim et des ses*

collaborateurs, «L'année sociologique», nueva serie, vol. 1, páginas 7-29, 1923-1924; vol. 2, pp. 9-19, 1925.

Mayo, Elton: *The Human Problems of an Industrial Civilization*, The Macmillan Company, Nueva York, 1933.

Merton, Robert K.: *Durkheim's Division of Labor in Society*, «American Journal of Sociology», vol. 40, pp. 319-328, 1934-1935.

Pécaut, Félix: Auguste Comte et Durkheim, «Revue de métaphysique», vol. 28, pp. 639-655, 1921.

— *Emile Durkheim*, «Revue pédagogique», vols. 72-73, pp. 1-20, 1918.

Piaget, J.: *Logique génétique et sociologie*, «Revue philosophique», volúmenes 105-106, pp. 167-205, 1928.

— *The Moral Judgment of the Child*, trad. por Marjorie Gabain. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method), K. Paul, French, Trubner & Co., Ltd. Londres, 1932.

Radcliffe-Brown, A. R.: *The Andaman Islanders*, The University Press, Cambridge, Inglaterra, 1922.

— *The Sociological Theory of Totemism*, reimpreso de Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress, Java, 1929.

Reinach, Salomon: *Extrait de L'année sociologique*, vol. 5, pp. 81-121, 1902 (sobre Durkheim: *Sur le totemisme*), «L'antropologie», vol. 13, pp. 664-669.

— *Extrait de L'année sociologique*, vol. 6, pp. 1-72 (sobre Durkheim y Mauss: *De quelques formes primitives de classification*) «L'anthropologie», vol. 14, pp. 601-603, 1903.

Richard, G.: *Auguste Comte et Emile Durkheim*, «Revue internationale de sociologie», vol. 40, pp. 603-612, noviembre-diciembre, 1932.

— *Le conflict de la sociologie et de la morale philosophique*, «Revue philosophique», vol. 59, 1905.

— *La pathologie sociale d'Emile Durkheim*, «Revue internationale de sociologie», vol. 38, p. 113, 1930.

— *La sociologie générale*, Octave Doin et Fils, París, 1912.

De Roberty, E.: *Les nouveaux courants d'idées dans la sociologie contemporaine*, «Revue philosophique», vol. 77, pp. 1-31, 1914.

Sorokin, Pitirim A.: *Contemporary Sociological Theories*, pp. 463-480, Harper & Brothers, Nueva York, 1928.

Tarde, Gabriel: *Etudes de psychologie sociale*, V. Giard et E. Brière, París, 1898.

Tosti, G.: *The Delusions of Durkheim's Sociological Objectivism*, «American Journal of Sociology», vol. 4, pp. 171-177, 1898-1899.

Webb, Clement C. J.: *Group Theories of Religion and the Indivi-*

dual, George Allen & Unwin, Ltd., Londres; The Macmillan Company, Nueva York, 1916.
Worms, R.: *La sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches,* M. Giard & Cie, París, 1921.

D. Otras obras importantes

Allport, Floyd H.: *Institutional Behavior,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. C., 1933.
— *The Nature of Institutions,* «Social Forces», vol. 6, pp. 167-179, 1927-1928.
Firth, Raymond W.: *Primitive Economics of the New Zealand Maori,* cap. IV, «Magic in Economics», E. P. Dutton & Company, Inc., Nueva York, 1929.
Rousseau, Jean Jacques: *Du contrat social,* ed. por C. E. Vaughan, University Press, Manchester, 1918.

CAPITULO XIII. LA TRADICION IDEALISTA

Cohen, Morris R.: *Reason and Nature,* Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1931.
Dilthey, Wilhelm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* Duncker und Humblot, Leipzig, 1883.
Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie,* B. G. Teubner, Leipzig, 1930.
Von Gierke, Otto: *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* 4 vols., Weidmann, Berlín, 1868-1913.
Grünwald, Ernst: *Das Problem der Soziologie der Wissensch.,* W. Braumüller, Viena y Leipzig, 1934.
Von Jhering, Rudolf: *Der Geist des Römischen Rechts,* 2 vols., 2.ª edición, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1866-1869.
Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus,* 2 vols., R. Oldenbourg, Munich, 1936.
Parsons, Talcott: *«Capitalism» in Recent German Literature: I, Werner Sombart,* «Journal of Political Economy», vol. 36, páginas 641-661, 1928.
Rothacker, Erich: *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1920.
Sombart, Werner: *Der Bourgeois; Zur Geistesgeschichte des mo-*

dernen Wirtschaftsmenschen, Duncker und Humblot, Munich, 1913.
— *Capitalism,* «Encyclopedia of the Social Sciences», vol. III, The Macmillan Co., Nueva York, 1930.
— *Die drei Nationalökonomien,* Duncker und Humblot, Munich y Leipzig, 1930.
— *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* Duncker und Humblot, Leipzig, 1911.
— *Der moderne Kapitalismus,* 3 vols., 2.ª ed., Duncker und Humblot, Leipzig, 1916.
— *Der proletarische Sozialismus,* 2 vols., G. Fischer, Jena, 1924.
— *The Quintaessence of Capitalism,* trad. y ed. por M. Epstein, E. P. Dutton & Company, Inc., Nueva York, 1915.
Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme,* vol. III de de «Gesammelte Schriften», J. C. B. Mohr, Tubinga, 1922.
Whitehead, Alfred N.: *Science and the Modern World,* The Macmillan Company, Nueva York, 1925.
Windelband, Wilhelm: *Präludien,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1884.

CAPITULOS XIV A XVII. MAX WEBER

A. Obras

Una bibliografía completa de las obras de Weber se encontrará en Marianne Weber: *Max Weber, Ein Lebensbild* (Véase referencia posterior).
Weber, Max: *General Economic History,* trad. por F. H. Knight, George Allen & Unwin, Ltd., Londres, 1927.
— *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 3 vols. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1920-1921.
— *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1924.
— *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1924.
— *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1922.
— *Gesammelte Politische Schriften,* Drei Masken Verlag, Munich, 1921.
— *Grundriss der Sozialökonomik. III, Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft,* 2 vols. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1925.

— *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. por Talcott Parsons, George Allen & Unwin, Ltd., Londres, 1930.
— *Wirtschaftsgeschichte,* ed. por S. Hellman y M. Palyi, Duncker und Humblot, Munich, 1923.
Weber, Marianne: *Max Weber, Ein Lebensbild,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1926.

B. Fuentes secundarias

1. *Religión y capitalismo*

Barker, Ernest: Church, State and Study, Methuen & Company, Ltd., Londres, 1930.
Brentano, Lujo: *Die Anfänge des modernen Kapitalismus,* K. Bayrische Akademie der Wissenschaften, Munich, 1916.
— *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte,* F. Meiner, Leipzig, 1923.
Brodrick, James: *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson,* Oxford University Press, Londres, 1934.
Fanfani, Amintore: *Cattolicismo e Protestantesimo nella formazione storica del capitalismo,* Società editrice «Vita e pensiero», Milán, 1934.
— *Protestantism, Catholicism and Capitalism.* Sheed & Ward, Londres y Nueva York, 1935.
Friedrich, Carl J. y Taylor Cole: *Responsible Bureaucracy,* Harvard University Press, Cambridge, 1932.
Fullerton, Kemper: *Calvinism and Capitalism,* «Harvard Theological Review», vol. 21, pp. 163-195, 1928.
Halbwachs, M.: *Les origines puritaines du capitalisme moderne,* «Revue d'histoire et philosophie réligieuses», vol. 5, pp. 132-134, 1925.
Hall, Thomas C.: *The Religious Background of American Culture,* Little, Brown & Company, Boston, 1930.
Hauser, Henri: *Les débuts du capitalisme,* F. Alcan, París, 1927.
Honigsheim, Paul: *Zur Religionssoziologie des englischen Protestantismus,* «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», vol. 11, páginas 401-411, 1932-1933.
Knight, Frank H.: *Historical and Theoretical Issues in the Problem of Modern Capitalism,* «Journal of Economic and Business History», vol. 1, pp. 119-136, 1928.

Kraus, Johann B.: *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus,* Duncker and Humblot, Munich y Leipzig, 1930.

Maurer, H. M: *Studies in the Sociology of Religion. I. The Sociology of Protestantism,* pp. 257-286, *II. Religion and American Sectionalism. The Pennsylvania German,* pp. 408-438, «American Journal of Sociology», vol. 30, 1924.

Merton, R. K.: *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England,* to be published in *Osiris, History of Science Monographs,* vol. IV, ed. por George Sarton, Cambridge.

Offenbacher, Martin: *Konfession und soziale Schichtung,* J. C. B. Mohr, Tubinga, 1901.

Parsons, Talcott: «*Capitalism*» *in Recent German Literature. II. Max Weber,* «Journal of Political Economy», vol. 37, pp. 31-51, 1929.

— *H. M. Robertson on Max Weber and His School,* «Journal of Political Economy», vol. 43, pp. 688-696, 1935.

— Pirenne, Henri: *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme,* Hayez, Bruselas, 1914.

Rachfahl, Felix: *Kalvinismus und Kapitalismus,* «Internationale Wochenschrift», Bd. III, pp. 1217-1238, 1249-1267, 1287-1299, 1319-1334, 1347-1366, 1909.

Robertson, Hector M.: *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and His School,* University Press (John Wilson & Son, Inc.), Cambridge, Inglaterra, 1933.

Von Schulze-Gaevernitz, G.: *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der anglo-amerikanischen Weltsuprematie, III. Die Wirtschaftsethik des Kapitalismus,* «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», p. 61.

Seé, H.: *Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme modérne?,* «Revue historique», vol. 154, páginas 57-68, 1927.

— *Les origines du capitalisme moderne,* A. Colin, París, 1926.

Sombart, W.: *The Jews and Modern Capitalism,* trad. por M. Epstein, T. F. Unwin, Londres, 1913.

Tawney, Richard H.: *Religion and the Rise of Capitalism,* Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1925, 2.ª ed., 1929.

Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt,* R. Oldenburg, Munich, 1911.

— *The Social Teaching of the Christian Churches,* trad. por Olive Wyon, 2. vols., The Macmillan Company, Nueva York, 1931.

Wood, H. G.: *The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Wealth and Property,* Property; *Its Duties and Rights, His-*

torically, Philosophically and Religiously Regarded, con una introducción del Obispo de Oxford (Charles Gore), Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1913.

2. *Metodológico y general*

Abel, Theodore F.: «Systematic Sociology in Germany», *Studies in History, Economics and Public Law,* ed. por la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Columbia, n. 310, Columbia University Press, Nueva York, 1929.

Bennion, L. L.: *Max Weber's Methodology,* Disertación, University of Strasbourg, Imprimatur, Les presses modernes, París, 1933.

Bienfait, W.: *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen,* Ebering, Berlín, 1930.

Engel-Reimers, Charlotte: *Der Methodenstreit in der Soziologie,* «Schmollers Jahrbuch», vol. 56, pp. 87-103, febrero, 1932.

Fechner, Erich: *Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei Werner Sombart und Max Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft,* «Weltwirtschaftliches Archiv», vol. 30, pp. 194-211, 1929.

— *Der Begriff des kapitalistischen Geistes und das Schelersche Gesetz vom Zusammenhang der historischen Wirkfaktoren (Vergleich und Ausgleich zwischen Sombart und Max Weber),* «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 63, pp. 93-120, 1930.

Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft,* B. G. Teubner, Leipzig, 1930.

Ginsberg, Morris: *Recent Tendencies in Sociology,* «Economica», febrero 1933.

Grab, Hermann J.: *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers, Sozialwissenschaftliche Abhandlungen,* vol. III, Karlsruhe, 1927.

Halbwachs, Maurice: *Max Weber, un homme, une oeuvre,* «Annales d'histoire économique et sociale», vol. 1, pp. 81-88, enero 1929.

Hintze, Otto: *Max Webers Soziologie,* «Schmollers Jahrbuch», volumen 50, pp. 83-95, 1926.

Honigsheim, Paul: *Max Weber als Soziologie,* «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», vols. 1-2, pp. 32-41, 1921.

— *Der Max Weber-Kreis in Heidelberg,* «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», vols. 5-6, pp. 270 ss., 1925-1926.

Jaspers, Karl: *Max Weber, Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft veranstalteten Trauerfeier,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1921.

— *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren,* G. Stalling, Oldenburg, 1932.

Kelsen, Hans: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1928.

Klüver, H.: *Max Weber's Ideal Type in Psychology,* «Journal of Philosophy», vol. 23, pp. 29-35, 1926.

Landshut, S.: *Kritik der Soziologie,* Duncker und Humblot, Munich, 1929.

— *Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung,* «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», vol. VII, pp. 507-516, 1931.

Lennert, Rudolf: *Die Religionstheorie Max Webers,* Kohlhammer, Stuttgart, 1935.

Liebert, Arthur: *Max Weber,* «Preussische Jahrbücher», vol. 210, páginas 304-320, 1927.

Löwith, Karl: *Max Weber und Karl Marx,* «Archiv für Sozialwissenschaft und *Sozialpolitik*», vol. 67, pp. 53-99, 175-214, 1932.

Meinecke, Friedrich: *Staat und Persönlichkeit,* E. S. Mittler und Sohn, Berlín, 1933.

Meitzel, E. P. C.: «Max Weber», *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* 4.ª ed., vol. VIII, p. 926, Lieferungen 102-112.

Von Mises, L.: *Soziologie und Geschichte,* «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 61, pp. 465-512, 1929 (sobre Weber, pp. 470-497).

Oppenheimer, Hans: *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit Besonderer Berücksichtigung von Max Weber,* J. C. B. Mohr, Tubinga, 1925.

Palyi, Melchior (ed.): *Erinnerungsgabe für Max Weber,* 2 vols., Munich, Duncker und Humblot, 1923.

Parsons, Talcott: *Review of von Schelting's «Max Webers Wissenschaftslehre»,* «American Sociological Review», vol. 1, pp. 675-681, 1936.

Rickert, Heinrich: *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft,* «Logos», vol. 15, pp. 222-237, 1926.

Salomon, Albert: *Max Weber's Methodology,* «Social Research», volumen 1, pp. 147-168, 1934.

— *Max Weber's Political Ideas,* «Social Research», vol. 2, pp. 368-384, 1935.

— *Max Weber's Sociology,* «Social Research», vol. 2, pp. 60-73, 1935.

Scheler, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre,* P. Reinhold, Leipzig, 1923.

Von Schelting, Alexander: *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus,* «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 49, pp. 623 ss., 1922.

— *Max Weber Wissenschaftslehre,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1934.

Schuhmacher, H.: Max Weber, *Nationalökonom, «Jahrbuch der deutschen Biographie»,* Deutsche Verlags-Aust., pp. 593-615, Stuttgart.

Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Julius Springer, Viena, 1932.

Sorokin, Pitirim A.: *Contemporary Sociological Theories,* Harper & Brothers, Nueva York, 1928.

Spann, Ottmar: *Tote und lebendige Wissenschaft,* 2.ª ed., Gustav Fischer, Jena, 1925.

Stoltenberg, H. L.: *Tote und lebendige Wissenschaft* (sobre Ottmar Spann y Max Weber), «Zeitschrift für Gesamte Staatswissenschaft», vol. 85, pp. 133-141, 1928.

Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme,* vol. III de «Gesammelte Schriften», J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1922.

— *Max Weber, Deutscher Geit und Westeuropa,* J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1925.

Wach, Joachim: *Max Weber als Religionssoziologe* (apéndice a su *Einführung in die Religionssoziologie*). J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1931.

Walther, Andreas: *Max Weber als Soziologe,* «Jahrbuch für Soziologie», vol. II, pp. 1-65, 1926.

Wilbrandt, R.: *Max Weber als Erkenntniskritiker der Sozialwissenschaften,* «Zeitschr. für die Gesamte Staatswissenschaft», volumen 79, pp. 583-674, 1925.

Wolf, Erich: *Max Weber ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik,* «Logos», vol. 19, pp. 359-375, 1930.

C. Otras obras importantes

Blunt, E. A. H.: *The Caste System of Northern India,* Oxford University Press, Londres, 1931.

Devereux, E. C., Jr.: *Gemeinschaft und Gesellschaft in Tokugawa Japan,* Tesis inédita, Harvard University, 1934.

Elliot, William Y.: *The Pragmatic Revolt in Politics; Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State,* The Macmillan Company, Nueva York, 1928.

Granet, M.: *La pensée chinoise, La Renaissance du Livre,* París, 1934.

Gründwald, Ernst: *Das Problem der Soziologie des Wissens,* Wilhelm Braumüller, Viena y Leipzig, 1934.

Knight, Frank H.: *Freedom as Fact and Criterion,* «International Journal of Ethics», vol. 39, pp. 129-147, 1928-1929.

Koffka, Kurt: *Principles of Gestalt Psychology,* Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1935.

Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie,* F. Cohen, Bonn, 1929; trad. por Louis Wirth y Edward Shils, Harcourt, Brace & Company, Nueva York, 1936.

Parsons, Talcott: *Some Reflections on The Nature and Significance of Economics,* «Quarterly Journal of Economics», vol. 48, pp. 511-545, 1933-1934.

Rickert, Heinrich: *Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 5.ª ed., J. C. B. Mohr, Tubinga, 1929.

Robbins, Lionel: *The Great Depression,* Macmillan & Company, Ltd., Londres, 1934.

Roethlisberger, F. J. y W. J. Dickson: Management and the Worker; Technical vs. Social Organization in an Industrial Plant, Harvard School of Business Administration, Studies in Industrial Research, Boston, 1934.

Sorokin, Pitirim A.: *Forms and Problems of Culture Integration, Rural Sociology,* vol. 1, pp. 121-141, 344-374, 1936; Reimpreso como cap. I de su *Social and Cultural Dynamics,* 3 vols., American Book Company, Nueva York, 1937.

Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft,* Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig, 1887.

Veblen, Thorstein: *The Instinct of Workamnship,* The Macmillan Company, Nueva York, 1914.

Whitehead, T. N.: *Leadership in a Free Society,* Harvard University Press, Cambridge, 1936.

Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft,* B. G. Teubner, Leipzig, 1930.
Friedrich, C. J.: *Constitutional Government and Politics,* Harper & Brothers, Nueva York, 1936.
Husserl, Edmundo: *Logische Untersuchungen,* 2 vols., M. Niemeyer, Halle, 1900-1901.
Jennings, Herbert Spencer: *The Biological Basis of Human Nature,* W. W. Norton & Company, Nueva York, 1930.
Simmel, Georg: *Soziologie,* Duncker und Humblot, Leipzig, 1908.
Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World,* The Macmillan Company, Nueva York, 1925.
Znaniecki, Florian: *The Method of Sociology,* Farrar & Rinehart, Inc., Nueva York, 1934.

INDICE ANALITICO

Abel, Theodore, 771, 784
Abstracción, 374, 445, 558;
en concepto hecho, 246;
en tipo ideal, 741;
límites de, 70, 775, 895-6;
tipos de, 755-6, 761
(*Véase también:* Conceptos; Concreción inoportuna, falacia de la; Elementos, analíticos; Empirismo; Reificación; tipo ideal)
Acción, características de la, 61-2, 81 ss., 887 ss,;
teoría de, 43-4, 81 ss., 887 ss., 913, 923;
bosquejo esquemático de tipos de sistema, 120 ss.;
positivista (*ver* Positivismo);
voluntarista (*ver* Teoría voluntarista de la acción);
tipos de Max Weber de, 783 ss.
Acción lógica, 248 ss., 297 ss., 337, 343, 376, 562-3, 788, 857;
definición de la, 250
(*Véase también:* Ciencia; Elemento económico; Racionalidad de la acción)
Acción no lógica, 52, 256 ss., 322 ss., 376, 563, 856, 868
(*Véase también:* Elementos de valor; Herencia y medio; Ideas no científicas; Irracionalidad; Racionalidad de la acción)
Acción tradicional, 786, 789 ss.
Acomodación, 657, 670
(*Véase también:* Ascetismo, mundano; Instituciones; Robertson, H. M.; Secularización)
Actitud utilitaria, 510
(*Véase también:* Atomismo; Empirismo; Racionalidad; Teoría económica, status de la)
Actitudes, 793, 806, 819
(*Véase también:* Psicología; Punto de vista subjetivo);
activas, 524, 533, 812
(*Véase también:* Nock, A. D.; Religión; Ritual);
de respeto, 510, 797, 807
(*Véase también:* Autoridad, moral; Carisma; Elementos morales; Legitimidad; Obligación, moral; Sacralidad)
Actitudes, del científico, 513, 797

(*Véase también:* Racionalidad de la acción; Ciencia)
Actitudes de valor, 329, 334, 343, 347, 378, 534, 565, 732-3, 758, 845, 856, 863
(*Véase también:* Elementos morales; Orientación normativa)
Actividades, 188 ss., 380, 654, 747, 757-8, 856
(*Véase también:* Elementos de valor; Empresa libre; Teoría económica, status de la)
Acto unidad, 81 ss., 881, 891-894-5, 908, 931;
componentes del racional
Actor, 82, 85, 904;
comparado con el científico, 98, 107
(*Véase también:* Racionalidad de la acción; Ciencia)
Acuerdo, 806
(*Véase también:* Contrato);
en la ciencia social, 937-8
(*Véase también:* Convergencia)
Adaptación, 169, 170, 171, 175, 352, 463, 541
(*Véase también:* Darwinismo, social; Positivismo: Selección, natural; Supervivencia de los mejores; Utilidad, social)
Adecuación, de los datos, 892-3, 909;
del conocimiento, 106, 145;
a la racionalidad de la acción, 106, 766
(*Véase también:* Abstracción; Empirismo; Selección de hechos)
Adquisitividad, 616, 626, 635-6, 646, 657, 707, 799
(*Véase también:* Ascetismo, mundano; Capitalismo; Individualismo, económico; Intereses; Marx, Karl; Sombart, Werner)
Afecto, categoría de Weber de, 784, 786, 792, 804, 818-9
(*Véase también:* Acción, tipos de Weber de; Actitudes; Actitudes de valor; Carisma; Elementos de valor; Tradicionalismo)
Agregación, 903, 905-6
(*Véase también:* Marcos de referencia; Propiedades emergentes; Sistemas de acción)
Agregados, persistencia de, 356 ss., 505
(*Véase también:* Elementos de valor; Fe; Fines últimos; Fuerza; Residuos)
Aislamiento del individuo, 650-1
(*Véase también:* Individualismo)
Allport, F. H., 506
Alltag, 808 ss.
(*Véase también:* Carisma; Profano; Rutina; Sacralidad)
Altruismo, 222, 413 ss., 503
(*Véase también:* Egoísmo; Grupos, sociales; Obligación, moral; Suicidio)
Análisis, estructural, 77, 241 ss.;
niveles de, 77;
limitaciones sobre, 86;
teórico, 245-7, 749
(*Véase también:* Abstracción; Acto unidad; Análisis uni-

dad; Atomismo; Elementos; Emergencia; Empirismo)
Análisis unitario, 907;
limitaciones del, 86, 442, 754, 776, 896, 898
(*Véase también:* Atomismo; Propiedades emergentes)
Anarquismo, 152, 155
(*Véase también:* Godwin, William; Identidad de intereses; Locke, John; Sistema utilitario)
Animismo, 512 ss.
Anomia, 371, 411-2, 421 ss., 435, 468, 470-1, 475-6, 481, 484, 487, 492, 502, 505, 542, 835, 864
(*Véase también:* Autoridad, moral; Control, social; Instituciones; Integración, social; Suicidio)
Antagonismo de clases, 156 ss., 224, 240, 608, 613, 617, 628
(*Véase también:* Marx, Karl; Poder, coercitivo);
en relación con la profecía, 705;
estructura, 357, 631
Anti-intelectualismo, 37, 53, 349, 491;
positivista, 108, 129, 160, 167, 268, 287, 451, 610
(*Véase también:* Racionalidad de la acción; Razón, papel de la)
Apriorismo, 545 ss.
(*Véase también:* Empirismo; Epistemología; Kant Emmanuel)
Aquino, Sto. Tomás de, 829
Aristóteles, 68, 92, 540
Arquímedes, 678
Arte, 828-29;
sociología como, 937
Ascetismo; 648, 654, 694-5, 702 ss.;
ultramundano, 649, 694, 703;
mundano, 649, 661, 678, 703, 817
(*Véase también:* Adquisitividad; Capitalismo, espíritu del; Disciplina; Elementos morales; Mal, problema del; Profecía; Salvación; Tradicionalismo)
Asociación, de individuos, 684 ss., 837
(*Véase también:* Contrato, relaciones de; Intercambio, económico)
Aspectos, descriptivos, 902-903
(*Véase también:* Aspectos estructurales; Propiedades emergentes; Sistemas de acción, estructura de los)
Aspectos estructurales, 759, 903
(*Véase también:* Relaciones, sociales; Sistemas de acción, estructura de los)
Atomismo, de los tipos ideales, 744, 748, 758, 761;
en la teoría de la acción, 91, 303, 309, 443-4, 504, 591, 603, 898, 908
(*Véase también:* Organicismo; Propiedades emergentes; Reificación; Sistemas de acción, estructura de los; Teoría mosaical)
Autonomía, ética, 486 ss.
Autoridad, 837;
carismática, 700, 809;
defensa de la, 141, 693;

legítima, 790-1, 801 ss., 811, 872;
moral, 427, 476, 488, 499, 505, 517, 529, 571, 807, 809, 816, 866, 872;
soberana, 137, 398
(*Véase también:* Actitudes de valor; Elementos de valor; Elementos morales; Legitimidad; Obligación, moral; Sanciones, coercitivas)
Autoritarismo, 643
Aventureros, capitalistas, 627, 680, 772
(*Véase también:* Adquisitividad; Capitalismo; Secularización; Tradicionalismo)

Begreifen, 719
(*Véase también:* Conductismo; Punto de vista objetivo; Punto de vista subjetivo; *Verstehen*)
Bentham, Jeremías, 789
Biografía
(*Véase también:* Clasificación de las ciencias; Marco de referencia; Personalidad)
Biología, 130-2, 326
(*Véase también:* Adaptación; clasificación de las ciencias; Darwinismo; Herencia y medio; Supervivencia)
Blunt, E. A. H., 684
Bousquet, G. H., 241, 288
Brahmanes, 686, 687, 705, 749
(*Véase también:* Ascetismo; Casta; Ideas, religiosas; India; Karma y transmigración; Misticismo)
Bridgman, P. W., 74
Brinton, Crane, 35
Budismo, 695, 704, 707, 708
(*Véase también:* Tipología, religiosa de Weber)
Burocracia, 207, 628 ss., 639, 643, 709, 811;
china, 672 ss.
(*Véase también:* Ascetismo, mundano; Capitalismo; Control, social; Disciplina; Elementos de valor)

Cadenas de relaciones medio-fin, 298 ss., 342, 564, 573, 797, 859, 898 ss.;
diferenciación de, 302 ss., 309-11, 564, 859
Cálculo de ventaja, 474, 500, 513
(*Véase también:* Actitudes del científico; Elemento económico; Intereses; Motivos, económicos; Racionalidad de la acción)
Calvinismo, 320, 640 ss., 660-2
(*Véase también:* Ascetismo, mundano; Capitalismo; Profesión; Protestantismo)
Cambio, social, 552
(*Véase también:* Dialéctica; Evolución social; *Historismus;* Teorías cíclicas)
Capitalismo, espíritu del, 618, 634, 636 ss., 643-5, 695, 856;
tipos de, 627, 632
(*Véase también:* Burocracia; Calvinismo; Elemento económico; Empresa libre; *Historismus;* Individualismo, económico; Marx, Karl; Materialismo, histórico; Sombart, Werner)

Capitalismo, 159, 606 ss. 742; y Protestantismo, 621 ss. 773-4, 832
Carácter definitivo del estudio, falta de, 78
Carácter desinteresado, 223, 805-6
(*Véase también:* Autoridad, moral; Elemento de valor; Elemento moral; Respeto, actitud de)
Carisma, 371, 696 ss., 791, 793, 804 ss., 815-7, 872;
rutinización de, 810-11
(*Véase también:* Profecía; Religión; Respeto, actitud de; Sacralidad; Simbolismo)
Carver, T. N., 654
(*Véase también:* Ascetismo, mundano; Profesión)
Casta, 671, 684 ss., 692, 742
(*Véase también:* Brahmanes; Hinduismo; Ritual; Tradicionalismo)
Castigo, 392, 402-3, 499-500
(*Véase también:* Control, social; Crimen; Sanciones)
Categorías fictivas, 67 ss., 446, 730, 744, 767, 775, 871, 886, 915
(*Véase también:* Atomismo; Empirismo; Teoría mosaical; Tipo ideal)
Categorías generales, 714, 731, 752 ss., 780-1, 870
Categorías no espaciales, 83, 131, 547, 924
(*Véase también:* Marco de referencia de la acción)
Categorías no subjetivas, 104, 108, 127-9, 164, 267, 284, 291, 785, 825, 852
(*Véase también:* Conductismo; Herencia y medio)
Categorías residuales, 50 ss., 255 ss., 440, 789, 830, 858, 862, 927
Catolicismo y suicidio, 418 ss.
Ciclo económico y suicidio, 422 ss.
(*Véase también: Anomie;* Vida, nivel de)
Ciencia lógico-experimental, 243
(*Véase también:* Ciencia; Teoría, científica)
Ciencias analíticas, 736 ss., 764, 901, 920-1
(*Véase también:* Ciencia; Ciencias históricas; Clasificación de teoría; Marco de referencia);
teoría, 870-1
(*Véase también:* Elementos; Generalización, empírica; Leyes; Teoría; Unidades de sistemas)
Ciencias históricas, 735 ss., 763, 921 ss.
Cierre de sistemas teóricos, empírico, 43, 111, 593;
lógico, 43, 51, 56, 111, 167, 883
(*Véase también:* Reificación; Sistemas de teoría)
Civilización, 360, 372 ss.
(*Véase también:* Combinaciones, instinto de; Secularización)
Clark, Walter E., 622, 691
Clasificación, de tipos ideales, 758, 767-8;
papel de la, 903-4;
de las ciencias, 734 ss., 917 ss.;
de valores de variables, 74, 265

Coerción, 306, 395, 473, 490; definición, 312
(*Véase también:* Fuerza; Orden, problema del; Poder coercitivo; Sanciones)
Cohen, Morris R., 593
(*Véase también:* Reificación)
Combinaciones, instinto de, 356
(*Véase también:* Intereses; Residuos; Secularización)
Competencia, económica, 113-4, 155, 157, 168, 171, 173, 185, 209, 224, 610, 616-8, 631
(*Véase también:* Capitalismo; Control, social; Empresa libre; Individualismo; Intereses)
Compulsión, 436, 471 ss., 499 ss., 569-70, 863
(*Véase también:* Autoridad, moral; *Choses;* Ciencia y racionalidad de la acción; Control, social; Exterioridad; Obligación, moral; Sanciones)
Comte, Augusto, 242, 350, 374, 390
Comunismo, 428
Conceptos, analíticos, 70, 774 ss.;
papel de los, 723;
tipos de, 63 ss., 888 ss.
(*Véase también:* Categorías generales; Ciencia; Prueba, lógica de la; Teoría)
Conciencia, 392, 449-50
(*Véase también: Conscience collective*)
Conclusiones de estudio, 849 ss., 874 ss.
Concreción inoportuna, falacia de la, 65, 374, 593-4, 725, 857
(*Véase también:* Cierre, empírico; Empirismo; Reificación)
Condiciones de la acción, 82, 164, 889;
en relación con la irracionalidad, 107
(*Véase también:* Categorías no subjetivas; Herencia y medio)
Condorcet, 152, 174, 610
Conductismo, 120, 130, 131, 165 ss., 279, 447 ss., 850
(*Véase también:* Acción, teoría de la; Punto de vista objetivo; Punto de vista subjetivo; *Verstehen*)
Conflicto, de valores, 788-9, 836-7
(*Véase también:* Valores comunes; Integración)
Conformidad, moral, 486, 491, 501
(*Véase también: Anomie;* Compulsión; Control, social)
Conformidad automática con las normas, 541, 791 ss.
(*Véase también:* Idealismo; Teorías emanacionistas; Teoría voluntarista de la acción)
Confucianismo, 667, 676 ss., 706
(*Véase también:* China)
Congruencia, 634, 655, 709
(*Véase también:* Ideas, papel de las)
Conocimiento, adecuación del, a la acción, 105

(*Véase también:* Ciencia y racionalidad de la acción);
y religión, 706
(*Véase también:* Fe; Misticismo);
científico, como elemento de la acción, 38, 352, 482, 773;
desarrollo del, 38, 174;
precipitado permanentemente válido del (*véase:* Precipitado, permanentemente válido)
Conocimiento fáctico, significado del, inadecuación del, 80
(*Véase también:* Adecuación de explicación)
Conscience collective, 392, 403-5, 409, 416-7, 419, 421, 446, 449, 501, 504, 569
(*Véase también:* Castigo; Ciencia y racionalidad; Mentalidad de grupo; Solidaridad; Valores comunes)
Constantes, 112, 885, 893, 918, 921
Construcción, 751
Contrato, social, 140;
relaciones de, 394 ss., 456, 470, 568, 680, 806, 838
(*Véase también:* Competencia; Control, social; Individualismo; Instituciones; Orden, problema del)
Control, como base de interés científico, 728 ss.;
social, 367-8, 469 ss., 497 ss., 537 ss., 570-2, 611, 626, 834-7
(*Véase también: Anomie;* Compulsión; Elemento moral; Orden, problema del; Poder, coercitivo)
Convención, distinguida del derecho, 826
Convergencia, en el desarrollo de la teoría de la acción, 45, 314 ss., 340 ss., 432 ss., 474 ss., 480 ss., 513 ss., 867-9, 871-2, 875 ss., 878-80
Coste de producción, 184, 191, 202 ss.
(*Véase también:* Actividades; Coste de oportunidades; Hedonismo)
Costumbre, 207, 213 ss., 236, 396, 796
(*Véase también:* Hábito; Habituación; Tradicionalismo; Uso)
Courants suicidogènes (*véase:* Altruismo; *Anomie;* Egoísmo; Suicidio)
Cousin, Víctor, 366
Creencia, 353, 511, 525, 665
(*Véase también:* Fe; Ideas; Magia; Persistencia de los agregados; Religión; Teorías)
Crimen, 393, 467, 472, 502
(*Véase también:* Castigo; Compulsión; Control, social)
Cuantificación, 265
(*Véase también:* Clasificación; Datos; Medición)
Cultura, ciencias de la, 923 ss.
Curiosidad, ociosa, 39
Curtis, C. P., Jr., 263

China, 629, 636, 669, 670 ss., 706-7
(*Véase también:* Burocracia;

Confucianismo; Tradicionalismo)
Choses, 137 ss., 456-7, 569
(*Véase también:* Ciencia; Compulsión; Exterioridad; Hechos, sociales)

Darwinismo, 160 ss., 408;
social, 163, 164, 165, 170, 212, 287 ss., 318, 342, 368, 563
(*Véase también:* Positivismo, anti-intelectualista radical; Selección, natural; Supervivencia de los más aptos)
Datos, 112, 167, 292, 489, 891 ss., 910, 918, 921
(*Véase también:* Constantes; Elementos, analíticos; Hechos; Hechos, sociales)
Datos de los sentidos, 64, 243
(*Véase también:* Constantes; Datos; Observación; Operaciones)
Demostración, significado de la, 880
(*Véase también:* Prueba, lógica de la; Relaciones causales)
Dennes, W. S., 551
Densidad, dinámica, 406;
material, 407
(*Véase también:* Trabajo. división del)
Dependencia, emocional *vs.* económica, 404
Deploige, S., 390, 507
Derecho Romano, 95, 133, 595
Derechos, naturales, 142
Derivaciones, 296, 334, 563;
definición de, 263
(*Véase también:* Acción no lógica; Residuos)
Desarrollo inmanente de la ciencia, 38, 46, 62, 734, 881-2
Descartes, Renato, 553
Descubrimiento de hechos, 39
Deseo, 482, 499
(*Véase también:* Fines; Motivos; Necesidades)
Determinismo, económico, 610, 612
(*Véase también:* Materialismo, histórico);
empírico, 113, 433, 592
lógico, 43, 247
Dharma, 688-9
Dialéctica, 159, 607
(*Véase también:* Cambio, social; Hegel, G. W. F.; Marx, Karl; Materialismo, histórico)
Diferenciación, social, 402 ss., 635, 699-700
(*Véase también:* Especialización; Trabajo, división del)
Dilthey, Guillermo, 592, 597, 602
Dinámica, social, 882
(*Véase también:* Cambio, social)
Disciplina, 364, 423, 478, 629, 638, 647
(*Véase también:* Burocracia; Castigo; Compulsión; Control, social; Instituciones)
División del trabajo (*véase:* Trabajo, división del)
Dogma, 350, 689
(*Véase también:* Ideas, papel de las; Ideas, religiosas)
Durkheim, Emilio, 47, 51, 55, 116, 125, 130, 176, 267, 278, 321, 332, 335, 367, 374, 383 ss., 560, 568 ss., 605, 622-

3, 654, 665, 680, 713, 748, 779, 791, 796, 806-7, 812-3, 831, 834-5, 838, 861-9, 872, 893;
convergencia con Weber, 816-8, 820 ss.

Economía, científica, 904
Economía, clásica, 52-3, 142 ss., 181, 607;
definición de la, 341
(*Véase también:* Teoría económica, status de la)
Ecuaciones, simultáneas, 43, 883
Efectos de la acción, 788
(*Véase también:* Fines, papel de los; Fines, subjetivos y objetivos)
Efervescencia, 539, 556
(*Véase también:* Esfuerzo; Psicología de masas; Ritual)
Eficacia, normas de, 795, 798
(*Véase también:* Elemento económico; Racionalidad de la acción; Tecnología)
Egoísmo, económico, 220-1, 414, 417 ss., 502
(*Véase también:* Altruismo; *Anomie;* Motivos económicos)
Ejército, 630;
suicidio en el, 414-21
(*Véase también:* Burocracia; Disciplina)
Elección (*véase:* Predestinación)
Elemento económico, 302, 312, 315, 377-8, 759, 799-800, 803, 842, 857-8- 868-9, 871, 873, 897-8, 900-1, 926-8
(*Véase también:* Acción lógica; Competencia; Contrato, relaciones de)
Elemento individual, 432 ss., 440, 444, 455, 458-9, 470, 476, 483, 496, 544, 568
(*Véase también:* Factor social; Propiedades emergentes; Utilitarismo)
Elemento político, 312, 537, 802, 860, 871, 930, 931, 936
(*Véase también:* Orden, problema del; Poder, coercitivo)
Elementos, analíticos, 71-2, 76, 749 ss., 755 ss., 886, 889-90, 908 ss., 915, 927;
estructurales, 889 ss.;
sistemas de, 248, 909
(*Véase también:* Conceptos, tipos de; Sistemas de teoría; Unidades; Variables)
Elementos ideales, 492-3, 548 ss., 598 ss., 656-7, 668-9, 693, 815
(*Véase también:* Elementos de valor; Materialismo, histórico; Orientación normativa)
Elementos no-normativos, 326
(*Véase también:* Condiciones de la acción; Herencia y medio)
Elites, 358 ss.
Elliott, W. Y., 833
Emergencia, 130, 908, 926, 935
(*Véase también:* Propiedades emergentes)
Emoción (*ver:* Afecto)
Empirismo, 39, 40, 43, 58, 99, 110 ss., 183, 228, 233, 243, 245, 376, 425, 448 ss., 459 ss., 493, 521, 544 ss., 562,

725-6, 777, 884 ss., 918, 920, 923, 937;
idealista, 593, 597, 619, 885
(*Véase también:* Abstracción; Cierre, de sistemas teóricos; Concreción inoportuna, falacia de la; *Historismus;* Reificación)
Empresa libre, 188, 206 ss., 222, 235, 241, 746, 861
(*Véase también:* Actividades; Capitalismo; Individualismo, económico; Solidaridad, orgánica)
Entidades psíquicas, 446, 457, 569
(*Véase también:* Elementos ideales; Factor social; Punto de vista subjetivo)
Entropía, 897, 911
Epistemología, 58, 544 ss., 576, 590, 867, 884 ss.
(*Véase también:* Empirismo; Filosofía; Prueba, lógica de la)
Error, su relación con la acción, 84, 106, 174, 264, 268, 276, 346, 522, 854, 877
(*Véase también:* Herencia y medio; Ignorancia)
Errores de observación, 41, 106
Escritores, elección de, 46
Escuelas históricas, 623;
de economía, 47, 596, 623;
de jurisprudencia, 47, 595-6
Especuladores, 360
Esquema de la acción, base de sentido común de, 90
Esquema de la acción, status metodológico, 913 ss.
(*Véase también:* Acción, teoría de la; Acto unidad; Elementos, analíticos; Marco de la referencia; Sistemas de acción)
Estadísticas, utilización por Durkheim de las, 415
Estructura, lógica, de la teoría científica, 39, 41, 44
(*Véase también:* Cierre de sistemas teóricos)
Etica, 460 ss., 485;
profesional, 427
(*Véase también:* Instituciones);
religiosa, 636 ss., 667 ss.
(*Véase también:* Elementos de valor; Ideas, papel de las; Legitimidad);
científica, 461 ss.
(*Véase también:* Ciencia, y racionalidad de la acción; Elementos de valor; Fines últimos; Positivismo; Relativismo; Teoría voluntarista de la acción)
Etica católica, 634, 636-7, 641-2, 661
(*Véase también:* Calvinismo; Capitalismo; Ideas, religiosas; Protestantismo)
Etica protestante, 706 ss., 751 ss., 817
(*Véase también:* Capitalismo, espíritu del; Elementos ideales; Etica católica; Ideas, papel de las; Ideas, religiosas)
Evolución, 35, 36, 154-7;
lineal, 36, 37, 162, 239, 352, 760;
social, 212-6, 227, 762, 856
(*Véase también:* Cambio, so-

cial; Darwinismo, social; Positivismo)
Existencia, lucha por la, 140, 153, 161 ss., 408
(*Véase también:* Competencia, económica; Darwinismo, social)
Experimento, 41, 246, 751, 762, 901
(*Véase también:* Método comparativo; Prueba lógica de la)
Explotación de la mano de obra, 158, 611
(*Véase también:* Antagonismo de clases; Poder, coercitivo)
Expresión, simbólica, 277, 282, 872-3;
modos de, 845
(*Véase también: Gemeinschaft;* Gusto, cuestiones de; Interpretación simbólica; Simbolismo; *Sinnzusammenhang*)
Exterioridad, 436, 569, 862
(*Véase también; Choses;* Compulsión; Hechos, sociales)

Factor, social, 436 ss., 446, 455, 490, 505, 507;
(*Véase también: Conscience collective;* Mentalidad de grupo; Propiedades emergentes; Representaciones colectivas; Síntesis)
Factores, 749
(*Véase también:* Elementos, analíticos; Tipo ideal; Unidades)
Fatalisme, 413
Felicidad (*ver:* Hedonismo)
Fenómenos, en cuanto distintos de los hechos, 79
Feudalización, 672
Fichte, J. G., 594
Filosofía, relación con la teoría científica, 55 ss., 787-8;
definición de la, 56-7
Fines, asimilados a la situación, 103;
concretos y analíticos, 88, 117, 888-9;
empíricos y trascendentales, 330 ss., 335, 531, 813;
y *Gemeinschaft*, 839;
integración de, 95, 301 ss., 308;
fortuitos, 99-100, 103;
reales e imaginarios, 253, 270, 330-1;
papel de los, 57, 82, 103, 272-3, 293, 298-9, 461, 493-4, 572, 747, 853, 862;
subjetivos y objetivos, 251-3;
sistemas de, 302, 308 ss., 322, 464, 504-5, 566-7, 573, 860;
últimos, 274, 300, 327, 330 ss., 497
(*Véase también:* Elementos de valor; Fines comunes; Orientación normativa; Sistemas de valor)
fines, comunes, 309 ss., 319 ss., 377-8, 503-4, 861;
valores, 392, 403, 484, 487, 496, 525, 543, 565, 619, 817, 866
(*Véase también:* Elemento moral; Elementos de valor; Fines; Orientación normativa; Sistemas de valor)
Firth, Raymond, 540, 827

Fourier, 609
Franklin, Benjamín, 658
Fraude, papel del, 137, 149, 185, 240, 360, 370, 395, 796
(*Véase también:* Fuerza)
Freud, Sigmund, 480, 483
Freyer, Hans, 589, 923, 936
Friedrich, C. J., 930
Fuerza, papel de la, 137, 149, 185, 240, 359-60, 368 ss., 801-2, 803
(*Véase también:* Fraude; Orden, problema del; Poder, coercitivo)

Gay, Edwin F., 622
Gehlke, C. E., 451
Geist, 591, 595, 605, 817
(*Véase también:* Capitalismo, espíritu del; *Historismus;* Idealismo; Teorías emanacionistas)
Gemeinde, 702
Gemeinschaft, 498, 830, 836 ss., 873, 903
Generalización, 39, 45;
directa, 91, 443, 897;
empírica, 70, 762, 875, 906-7
Genética, 899
Gesellschaft, 836 ss., 903
Gesinnungsethik, 787 ss.
Gierke, Otto von, 596
Gloria de Dios, 647
Godwin, William, 153-5, 160, 170
Goldschmidt, 623
Gracia, estado de, 644, 650, 653, 691
(*Véase también:* Calvinismo; Predestinación)
Granet, Marcel, 733
Gremios, 426, 674, 687, 692
Grünwald, Ernst, 597
Grupos, sociales, 66, 905-6
Grupos ocupacionales, 426 ss.
Guerra, estado de, 137, 139, 159, 163
(*Véase también:* Fraude; Fuerza; Orden, problema del)

Hábito, 506, 791-2, 826
(*Véase también:* Tradicionalismo)
Habituación, 251, 406
Halbwachs, Maurice, 412
Halévie, Elie, 144, 151, 157
Handman, Max S., 279
Hecho, 39, 243-4, 434, 446, 815;
correspondencia con los residuos, 294 ss., 342;
en relación con la teoría, 40, 44, 717;
nota sobre, 79-80
(*Véase también:* Objetividad; Observación; Operaciones)
Hechos, sociales, 436 ss., 447, 456, 490, 505, 862
(*Véase también: Conscience collective;* Medio, social; Mentalidad de grupo; Propiedades emergentes; Representaciones, colectivas; Teorema sociologístico)
Hedonismo, 168 ss., 172, 198, 203, 220, 222, 224-5, 400 ss., 432, 654, 661, 852, 853, 856
(*Véase también:* Teoría económica; Utilitarismo)
Hegel, G. W. F., 553, 591, 595, 607, 613
Henderson, H. D., 184, 187
Henderson, L. J., 64, 79, 151, 243, 246, 249, 263

Herencia y medio, 118, 128 ss., 131, 164, 225, 268, 281, 325, 346, 410, 433-4, 440-2, 457, 483, 566, 572-3, 825, 853-4, 862-3, 873
significado analítico del, 88-9; en relación con el dilema utilitario, 104, 108
Herencia y personalidad, 931-2
Hesíodo, 271, 278
Hinduismo, 667, 683, 688 ss., 704, 707
(*Véase también:* Brahmanes; Karma y transmigración)
Historia, 933
Historismus, 593-5, 640, 726, 767-8
(*Véase también:* Tradición idealista; Relatividad)
Hobbes, Thomas, 135 ss., 158, 208, 240, 306-8, 384, 398, 424, 453, 470, 476, 499, 610, 837, 929
Homans, George C., 263
Hombre económico (*véase:* Motivos económicos)
Humanitarismo, 240, 292-3, 370
Hume, David, 590
Husserl, Edmund, 890, 910
Huxley, Thomas H., 163

Ideales, 492
Idealismo, 45, 547 ss., 576, 578, 816, 833
Ideas, religiosas, 510 ss., 524, 645, 660 ss., 697 ss., 812, 865, 872;
papel de las, 348, 484, 520, 550, 660 ss., 868, 878, 918
(*Véase también:* Elementos de valor; Ideología; Intereses, religiosos; Orientación normativa de la acción)
Ideas no científicas, 61, 345 ss.
(*Véase también:* Ideas, religiosas; Ideología; Realidad no empírica)
Identidad de intereses, natural, 145, 148-50, 151, 154, 224, 228, 237, 454, 801, 873, 935-6
(*Véase también:* Orden, problema del)
Ideología, 37, 345 ss., 362 ss.
(*Véase también:* Ideas, papel de las)
Idolatría, 648-9, 651, 679, 821
Iglesia, 536-7, 645, 650, 657
Iglesia católica, papel de la, 93, 629
Ignorancia, 107, 174, 268, 291-2, 825, 854, 873
(*Véase también:* Error; Herencia y medio)
Imitación, 410
Importancia, científica, de los hechos, 40, 42, 54
Imposición de normas, 806
Impulso, 471
(*Véase también:* Deseo; Instinto; Tendencias)
Inadecuación lógica, 444
Independencia, de variables, relación con la interdependencia, 60, 764-5
India, 225, 365, 636, 707
Individualismo, 37, 209, 240;
del calvinismo, 650-1;
orígenes cristianos del, 93 ss.;
económico, 223, 398, 568, 862;
ético, 92-3;
del pensamiento europeo, 92;
de Spencer, 36

Individualismo en la teoría de la acción, 114-6, 129, 389, 441;
de la postura utilitaria, 114, 398, 436
(*Véase también:* Atomismo; Factor social)
Inestabilidad, social, 355 ss.
(*Véase también: Anomie;* Control social; Integración)
Inmanencia de Dios, 681
(*Véase también:* Panteísmo)
Instintos, 165, 269, 281-2, 287, 377, 826, 859;
de adquisición, 197, 626
(*Véase también:* Darwinismo social; Herencia y medio)
Institucionalismo, 53, 173, 177, 234
(*Véase también:* Teoría económica, status de la)
Instituciones, 154, 234, 496 ss., 536-7, 550, 570-1, 608, 616, 797, 816, 838, 839-41, 865, 867-8, 872
de contrato, 394, 425;
definición, 505;
función de, 155, 228
(*Véase también:* Control social; Reglas; Valores comunes)
Integración, 500, 534;
de la acción, 664;
de fines, 310, 327, 497-8;
social, 309, 317 ss., 371, 470
Intercambio, económico, 146, 304, 394 ss., 837;
igualdad en, 148
(*Véase también:* Competencia; Contrato, relaciones de; Individualismo; Orden, problema del)
Interdependencia, 282;
en relación con la independencia, 60;
entre teoría y hechos, 44
Interés, dirección del mismo en la investigación científica, 39, 42, 50, 721, 727 ss., 732, 742, 776
(*Véase también:* Importancia de los hechos; *Wertbeziehung*)
Interesamiento, 395, 513
(*Véase también:* Egoísmo; Motivos económicos)
Intereses, 423, 425 ss., 501, 571, 609, 794, 804, 807, 817, 835, 837
Intereses, categoría paretiana de los, 338, 364, 379, 573, 748, 864;
religiosos, 644, 649-50, 653, 657-8, 705, 812-3, 870;
identidad natural de los.
(*Véase:* Identidad de intereses)
(*Véase también:* Control, social; Instituciones; Orden, problema del)
Interessenlage, 798 ss.
(*Véase también:* Intereses)
Interpretación, de este estudio, 48-9, 656
Interpretación económica de la historia
(*Véase:* Materialismo, histórico)
Intrínseco, 277
(*Véase también:* Símbolos)
Introyección, 481, 483
Intuición, 548, 598
Intuicionismo, 721 ss., 740, 817, 833, 885

(*Véase también:* Idealismo; Teorías emanacionistas)
Irracionalidad, 107, 268 ss., 715-718;
explicación de la, 107
(*Véase también:* Acción no lógica; Herencia y medio; Racionalidad de la acción)
Islam, 709.

Japón, 416, 682-3
Jennings, H. S., 899
Jevons, W. Stuart, 148, 186, 191
Judaísmo, 709
Judíos y suicidio, 418
Jurisprudencia, 785
Justificaciones, 270, 321

Kant, Emmanuel, 59, 481, 589-91, 594, 599, 714, 726, 731
Karma y transmigración, 365, 689-90, 743, 817
(*Véase también:* Ascetismo, ultramundano; Casta; Misticismo; Panteísmo; Tradicionalismo)
Keynes, J. M., 163, 183, 186
Knies, Karl, 624, 719
Knight, Frank H., 802
Koffka, Kurt, 727
Köhler, Wolfgang, 600

Lamarck, 152, 171, 288
Leones, 359, 369
(*Véase también:* Fuerza, papel de la; Persistencia de agregados)
Ley de Gresham, 762
Libertad, intelectual, 240;
religiosa, 93, 133, 418 ss.;
de albedrío, 591, 593, 719
Limitaciones, de este estudio, 48 ss.
Lindsay, A. D., 157
Literatura, secundaria, 49
Locke, John, 142 ss., 453, 610
Lógica, 243, 913-4
Löwe, Adolf, 231, 328
Lowie, R. H., 539

Mac Culloch, 53
Mach, Ernst, 342
Mac Iver, R. M., 339
Maine, Sir Henry, 837
Mal, problema del, 647, 689, 699
(*Véase también:* Salvación; Significado, problema del; Sufrimiento)
Malinowski, Bronislaw, 501, 525, 540, 541, 696
Malthus, Thomas Robert, 150 ss., 160, 199, 200, 228, 408, 608
Manifestación, de sentimientos, 277;
dos sentidos de la, 279 ss., 447
Mannheim, Karl, 597
Maquiavelo, Nicolás, 155, 240
Marathon, batalla del, 750 ss.
Marshall, Alfred, 44, 46, 47, 48, 148, 175, 181 ss., 339 ss., 368, 371, 380, 427, 558-61, 632, 654, 747-9, 757, 759-60, 804, 855-7, 860, 873, 875, 894
Marx, Karl, 152, 156 ss., 240, 607-14, 615, 616, 618, 619, 625-6, 631, 803, 837
Materialismo, histórico, 157-60, 508, 517, 608 ss., 616, 624, 633, 869, 878
(*Véase también:* Antagonis-

mo de clases; Marx, Karl; Poder coercitivo);
científico, 111, 130, 135, 160, 242, 608
(*Véase también:* Determinismo; Empirismo; Reificación)
Matrimonio, 154-5, 839;
y suicidio, 417
Mauss, Marcel, 394
Medición, 73-5
en las ciencias sociales, 38
(*Véase también:* Clasificación)
Meinecke, Friedrich, 589
Menger, Carl, 594
Merton, Robert K., 634, 648, 733
Metafísica, evitamiento de la, 56
Método comparativo, 900-901
(*Véase también:* Experimento; Método genético; Prueba, lógica de la; Relaciones causales)
Método genético, 664, 901
Metodología, definición de la, 58-9;
relación con la teoría y con la filosofía, 20 ss.
(*Véase también:* Ciencia; Empirismo; Teoría, científica)
Meyer, Eduard, 624, 752
Milieu (*ver:* Medio)
Mill, John Stuart, 158, 219, 659
Mitchell, Wesley C., 173
Mito, 350
(*Véase también:* Ideas, religiosas)
Mommsen, Theodor, 623
Motivos, 61. 406, 777-8, 785, 892;
económicos, 220 ss.;
religiosos (*véase:* Intereses, religiosos)
Motivos, de suicidio, 410
(*Véase también:* Punto de vista subjetivo; *Verstehen*)
Murchison, Carl, 254, 466

Naturismo, 512 ss.
Necesidad, 247
(*Véase también:* Cierre de sistemas teóricos; Determinismo; Reificación)
Newton, Sir Isaac, 135
Nock, A. D., 524, 525, 532, 533, 622, 699, 866
Nominalismo, 366
Normalidad, social, 464 ss.
(*Véase también:* Integración; Patología, social; Tipo, social)
Normativo, para el actor frente al observador, 117;
concepto de lo, 116-9
(*Véase también:* Elementos de valor; Punto de vista subjetivo; Racionalidad; Teoría, voluntarista de la acción)

Obediencia (*véase* Autoridad)
Objetivismo, 253, 413, 437-8, 446-7, 715 ss., 740, 885
(*Véase también:* Conductismo;
Ofelimidad, 314 ss.
(*Véase también:* Utilidad, económica)
Offenbacher, Martin, 656
Operaciones, 74, 75, 244, 249, 264
(*Véase también:* Datos; Hechos; Observación)

Orden legítimo, 794, 804 ss., 811, 821
Orden normativo, 138 ss.
Organicismo, 67 ss., 603, 754, 818, 842, 897, 902
(*Véase también:* Atomismo; Emergencia)
Organismo, 85;
y actor, 129;
biológicamente analizado, 130
(*Véase también:* Herencia y medio)
Organización familiar, 671 ss.
Owen, Robert, 171, 609

Panteísmo, 681, 691, 701
(*Véase también:* Misticismo; Profecía, ejemplar; Tradicionalismo)
Pareto, Vilfredo, 47, 52, 55, 176, 232, 239 ss., 392, 427, 434, 441, 450, 464, 479, 503, 504, 505, 506, 508, 520-2, 561-568, 572, 575, 576, 577, 605, 618, 634, 660 ss., 689, 701, 710, 713, 717, 726, 747-8, 763, 788-9, 792, 797, 819, 831, 835, 851, 857-61, 864, 868, 871, 918, 927, 935;
convergencia con Durkheim, 868-9
Patología, social, 464 ss.
(*Véase también:* Relativismo; Tipo social)
Piaget, Jean, 478-9, 498
Placer (*ver:* Hedonismo)
Población, principio de la, 153, 156, 161, 196, 199, 217, 233, 407, 412, 430, 439
(*Véase también:* Competencia; Darwinismo, social; Orden, problema del; Trabajo, división del)
Poincaré, Henri, 242
Positivismo, 145, 100 ss., 175, 488, 508, 520, 529, 548, 557 ss., 780, 816, 852, 873, 889, 918, 936;
individualista, 115, 124, 133 ss., 237, 440;
racionalista, 105, 151, 243, 268;
radical, 164 ss., 242, 852;
radical anti-intelectualista, 108, 123-4, 160 ss., 167, 293;
radical racionalista, 116, 123;
sociologístico, 116, 124-5, 431 ss., 569
(*Véase también:* Conductismo; Darwinismo, social; Herencia y medio; Ciencia y racionalidad de la acción; Utilitarismo)
Positivismo racionalista (*véase:* Positivismo; Positivismo radical)
Positivismo radical, 123, 164 ss.;
anti-intelectualista, 108, 123-124, 160 ss.;
racionalista, 105, 116, 151 ss., 169 ss., 293, 441
(*Véase también:* Categorías no subjetivas; Herencia y medio; Positivismo)
Positivismo sociologista, 47, 431 ss., 818
(*Véase también:* Factor social; Hechos, sociales; Positivismo)
Predestinación, 646-8, 649, 708
(*Véase también:* Ideas, papel de las; Teología calvinista)
Predicción, 251, 717, 752

Producción, 193-4;
condiciones de, 608;
factores de, 196 ss., 232;
organización de la, 208, 613;
unidad de, 147, 156, 608, 627
Profesión, concepto de, 629, 641, 644, 651, 655
(*Véase también:* Actividades; Ascetismo, mundano; Burocracia; Calvinismo; Capitalismo; Elementos morales; Intereses; Robertson, H. M.)
Propiedad, 146, 154
Protestantismo, individualismo del, 93-4, 133-4
impersonalidad del, 94;
y capitalismo, 621 ss., 708-12, 771, 834;
y suicidio, 418 ss.
Psicología, 130-1, 256, 326, 449;
de masas, 538-40
racionalista, 451, 474, 538
Psicología de masas, 539-40
Psicopatología, 297, 404, 411-2, 718
Punto de vista objetivo, 85, 250, 434
(*Véase también:* Categorías no subjetivas; Conductismo)
Puntos de vista reductivos, 130, 243
Punto de vista subjetivo, 250, 325, 725, 763, 784, 870, 889, 896, 918, 926;
definición del, 84-5;
status del, 62, 108-9, 120, 127 ss., 167, 374, 434-6, 602 siguientes
(*Véase también:* Conductismo; *Verstehen*)
Racionalismo, metodológico y psicológico, 105, 250-2
(*Véase también:* Ciencia, y racionalidad de la acción)
Racionalización, proceso de, 699 ss., 911 ss.
(*Véase también:* Esfuerzo; Orientación normativa de la acción)
Radcliffe-Brown, A. R., 532
Ranke, Otto von, 594
Raza, 411
Razón, papel de la, 38, 115, 171 ss., 289, 520;
concepto hobbesiano de, 136;
concepto lockiano de, 143
(*Véase también:* Acción no lógica; Ciencia y racionalidad de la acción; Racionalidad de la acción)
Realismo, 206;
analítico, 887, 913, 917
(*Véase también:* Categorías fictivas; Empirismo; Reificación)
Reconsideración de escritores, resultados de, 78
Reconstrucción, de sistemas teóricos, 41, 42, 53
(*Véase también:* Teoría científica, desarrollo de la)
Recreación, 828-9
Reductibilidad de sistemas teóricos, 111
Reificación, 593, 725, 736, 745, 917, 922
(*Véase también:* Categorías fictivas; Concreción inoportuna, falacia de la; Empirismo; Realismo, analítico; Tipo ideal)

Relaciones causales, 599, 602, 749 ss., 785, 910
(*Véase también:* Interdependencia; Prueba, lógica de la; Teoría científica)
Relaciones sexuales, 843
Relatividad, religiosa, 689; científica, 730, 733, 737
Relativismo, 530, 551, 597
(*Véase también:* Epistemología; *Historismus;* Tipo, social; *Wissenssoziologie*)
Religión, 812 ss., 816, 844, 865; como pre-ciencia, 33, 331 ss.; definición de Durkheim de, 510;
primitiva, 696, 813;
y orden legítimo, 804;
y suicidio, 418 ss., 507 ss.
(*Véase también:* Carisma; Ideas, religiosas; Realidad no-empírica; Ritual; Sacralidad; significado)
Rentiers, 361-2
Respeto, actitud de, 532, 574, 812, 815, 846
(*Véase también:* Carisma; Compulsión; Elementos morales; Instituciones; Sacralidad)
Responsabilidad del individuo, 651
Ricardo, David, 53, 147, 148, 156, 182, 186, 189-91, 214, 608
Rickert, Heinrich, 592, 714, 731, 778
Richard, Gaston, 549
Ritual, 259, 274 ss., 332 ss., 378, 516-7, 531 ss., 565-6, 574-5, 684, 691, 699, 820 ss., 827, 861, 867, 868, 872;
hostilidad del protestantismo y del humanismo hacia el, 97, 648-9, 709, 821
(*Véase también:* Carisma; Esfuerzo; Sacralidad; Simbolismo; Tradicionalismo)
Robbins, Lionel, 748, 760, 804
Robertson, D. H., 198
Robertson, H. M., 622, 645, 654, 657
Roethlisberger, F. J., 843
Rousseau, J. J., 419

Sacralidad, 232, 510-1, 513 ss., 574, 696, 791, 805, 816-7, 821-2, 865, 872;
origen de la, 515
(*Véase también:* Carisma; Ideas, religiosas; Respeto, actitud de; Ritual; Simbolismo)
Salvación, eterna, 331, 643, 644, 646, 660, 675, 703;
doctrinas indias de la, 694
(*Véase también:* Ideas, religiosas; Intereses, religiosos; Significado, problema del)
Sanciones, 473, 479, 499, 504, 570
(*Véase también:* Compulsión; Poder, coercitivo; Castigo)
Schelting, Alexander von, 58, 668, 709, 713 ss., 742, 775 s., 777 ss., 787-8, 829
Schmoller, Gustav, 594, 624
Schumpeter, J. A., 181
Segregación, principio de, 899
Seguridad, problema de la, 134 ss., 142
(*Véase también:* Orden, problema del)

Selección, de hechos, 594, 597, 602
(*Véase también:* Abstracción; natural, 161, 699; social, 516
(*Véase también:* Darwinismo, social)
Sesgo cognoscitivo, 482, 542
(*Véase también:* Ciencia y racionalidad de la acción)
Simmel, Georg, 871, 907, 935
Sinndeutung, 603
(*Véase también:* Punto de vista subjetivo; *Verstehen*)
Sinnzusammenhang, 599, 603, 829
(*Véase también:* Significado, complejos de)
Sistema utilitario, 35-6, 45, 90 ss., 125, 137 ss., 145, 160, 224, 328, 394, 557, 851 ss., 862, 873, 891, 936; individualismo del, 114, 863; inestabilidad del, 110, 141-2, 150 ss., 380, 557-8, 854
(*Véase también:* Atomismo; Empirismo; Racionalidad; Teoría económica, status de la)
Situación, de la acción, 82; distinción del medio, 85-6
Smith, Adam, 147
Smith, Robertson, 507
Sobrenatural, 697, 812-4, 815, 822
(*Véase también:* Carisma; Realidad no empírica; Significado, problema del)
Socialismo, 152-3, 207, 215, 394, 426 ss., 609, 613
Sociedades abstractas, de Pareto, 289 ss., 319, 379, 565
(*Véase también:* Darwinismo, social; Fines comunes; Teorema sociologístico)
Sociología, 234, 488, 506, 543, 550, 710, 735, 930 ss., 934-5.
Solidaridad, 484, 839, 867; mecánica, 403, 427
Sombart, Werner, 611, 614-9, 626, 632, 878, 901
Sorokin, P. A., 35, 48, 264, 294, 444, 480, 678, 862-3, 710, 773, 829
Souter, R. W., 310, 561, 804
Spann, Ottmar, 817
Spencer, Herbert, 35-6, 45, 242, 374, 394 ss., 431, 435, 838, 936
Stammler, Rudolf, 623
Status fenomenológico, 890, 916
Suicidio, 51, 402, 409 ss., 468, 502, 562-9, 862
Sustitución, principio de, 184, 202, 210
(*Véase también:* Coste de oportunidad)

Tarde, Gabriel, 480
Taussig, F. W., 157
Taylor, O. H., 134, 305, 328, 726
Tecnología, 184, 303-4, 312, 315, 342, 573, 612, 617, 631, 655, 800, 860, 871, 873, 900, 932
(*Véase también:* Ciencia y racionalidad de la acción; Elemento económico; Racionalidad de la acción)
Teología calvinista, 646, 661, 708, 743, 779
(*Véase también:* Ideas, religiosas; Intereses, religiosos)
Teoría cuántica, 895

Teoría positivista de la acción, 45, 100 ss., 120 ss., 324, 578
Teorías, pseudocientíficas, 366; en relación con la acción, 258 siguientes;
científicas, no científicas, acientíficas, 267, 283, 346 ss., 377, 521-2, 563
(*Véase también:* Acción lógica; Acción no lógica; Ideas; Ideología; Racionalidad de la acción; Religiones)
Teorías cíclicas, 37, 239, 352, 355 ss.
(*Véase también:* Cambio, social; Evolución, social)
Teorías idealistas, 116, 740, 780, 845, 870, 874, 889, 918, 936; teoría de la acción, 126-7; tradición, 45, 102, 589 ss.
(*Véase también:* Idealismo)
Teorías orgánicas, 37, 116, 598, 603, 707
(*Véase también:* Atomismo; Emergencia; Idealismo; Organicismo)
Toennies, Ferdinand, 836 ss., 873
Totemismo, 508 ss.
Tradición, 207, 790, 805
Tradición positivista, 36, 102
Tradicionalismo, 637, 639, 640, 641, 677, 679, 680, 690, 692, 698, 706, 747, 756-7, 790-1, 792, 809-10, 844, 912;
y ritual, 821 ss.
(*Véase también:* Autoridad; Carisma; Legitimidad; Profecía; Ritual; Simbolismo)
Transmigración (*véase:* Karma y transmigración)
Trascendentalidad de Dios, 646-7, 681, 701, 708
(*Véase también:* Ascetismo; Ideas, religiosas; Misticismo)
Troeltsch, Ernst, 135, 589, 614, 641

Universalismo, ético, 680
Utilidad, económica, 100, 172-3, 181, 220, 339, 799, 855

Variables dependientes, 60
Variables independientes, 73; cuantitativas y no cuantitativas, 73-4
valores de las, como datos, 112, 893 ss.
Variación, 599, 764, 900
(*Véase también:* Experimento; Métodos comparativos)
Veblen, Thorstein, 39, 173, 655
Verantwortungsethik, 787 ss.
(*Véase también:* Fines, últimos; Sistemas de valor)
Verificación, 41;
de implicaciones teóricas, 42
Verstehen, 602 ss., 718-21, 724-725, 776, 777 ss., 784-5, 829, 926;
aktuelles and motivationsmässiges, 777-8
(*Véase también:* Punto de vista subjetivo)
Vida, nivel de, 193, 200, 203, 423, 629, 637, 642
(*Véase también:* Actividades; Población, principio de la; Tradicionalismo)

Walsh, J. R., 232
Warner, W. Lloyd, 541

Watt, James, 184
Weber, Marianne, 625
Weber, Max, 45, 55, 66, 226, 329, 335, 371, 374, 429, 505, 508, 537, 560, 603, 606, 615, 619, 621 ss., 864, 869-74, 886, 896, 897, 900, 901, 912, 918, 934
Wertrationalität, 786 ss., 804, 805, 806-7
(*Véase también:* Acción lógica; Racionalidad de la acción)
Whitehead A. N., 65, 68, 548, 590, 725, 912, 924
Whitehead, T. N., 843
Windelband, Wilhelm, 592

Young, Allyn A., 206

Znaniecki, Florián, 66, 936
Zoroastrismo, 689
Zweckrationalität, 720, 733, 786 ss., 798
(*Véase también:* Acción lógica; Elemento económico; Racionalidad)